
Paul Boghossian
EL MIEDO AL CONOCIMIENTO
CONTRA EL RELATIVISMO Y EL CONSTRUCTIVISMO
Alianza Editorial

Paul A. Boghossian

EL MIEDO AL CONOCIMIENTO

CONTRA EL RELATIVISMO Y EL CONSTRUCTIVISMO

Traducción de Fabio Morales

Alianza Editorial

Título original: *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*

Publicado originalmente en inglés en 2006. Esta traducción se ha publicado por acuerdo con Oxford University Press



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4970-2
Depósito legal: M. 9.376-2009
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

Para mi madre,
Méliné Yalenezian Boghossian

ÍNDICE

PREFACIO

Es poco frecuente que una idea filosófica obtenga la aceptación unánime de la comunidad intelectual entendida en sentido laxo; la filosofía, por su misma índole, tiende a formular tesis cuyo alcance y generalidad dan pie a la controversia.

Sin embargo, en las dos últimas décadas se ha ido formando un consenso importante —al menos en las ciencias sociales y humanísticas, ya que no en las ciencias naturales— en torno a una tesis sobre la naturaleza del conocimiento humano: la tesis de que el conocimiento es algo socialmente construido.

Aunque la terminología del constructivismo social es bastante reciente, las ideas que subyacen a él implican, como veremos, preguntas sobre la relación entre la mente y la realidad que han sido debatidas durante mucho tiempo y que fueron, por cierto, las que inicialmente me atrajeron hacia la filosofía como tal.

Si este libro da la impresión de prestar una atención desproporcionada a la obra de Richard Rorty, ello se debe no sólo

a la inmensa influencia que este autor ha ejercido sobre las concepciones constructivistas contemporáneas, sino también al hecho de que, cuando yo cursaba en 1979 mi primer año de estudios de postgrado en Princeton, tuve la oportunidad de apreciar por primera vez la fuerza de las tesis constructivistas en un seminario suyo. A pesar de que estas tesis chocaban con las tendencias marcadamente objetivistas que yo sostenía desde mi formación universitaria en física, me parecieron inquietantes los argumentos aducidos a favor de, al menos, una parte de las tesis constructivistas —las relacionadas con el concepto de creencia racional—, y pensé que la filosofía académica se había apresurado demasiado a la hora de descartarlos. Siempre le estaré agradecido a Rorty por haberme permitido ver la necesidad de analizar estas ideas.

Como los temas abordados en este libro han conseguido atraer la atención de una vasta audiencia, me he esforzado en que sea accesible no sólo para filósofos profesionales, sino para cualquier persona que valore un razonamiento riguroso. No sé hasta qué punto habré tenido éxito en esta empresa, pero sí lo mucho que subestimé su dificultad.

El resultado es una obra que ha tardado en ser escrita mucho más de lo que jamás imaginé. A lo largo del trayecto me he beneficiado de los comentarios de un gran número de amigos, colegas y estudiantes, entre los cuales debo mencionar especialmente a Ned Block, Jennifer Church, Stewart Cohen, Annalisa Coliva, Paolo Faria, Abouali Farmanfarmaian, Kit Fine, Allan Gibbard, Anthony Gottlieb, Elizabeth Harman, Paul Horwich, Paolo Leonardi, Michael Lynch, Anna Sara Malmgren, Thomas Nagel, Ram Neta, Derek Parfit, James Pryor, Stephen Schiffer, Nishiten Shah, Alan Sokal, Dan Sperber, David Velleman, Roger White y un árbitro anónimo de la Oxford University Press. Gracias a Michael Steinberg por su asesoría estética, a Mathew Kotzen por su asistencia en la preparación de la edición inglesa de bolsillo, a David James Bar-

nett por elaborar el índice analítico y a Joshua Schechter tanto por revisar cuidadosamente el manuscrito como por las largas horas de grata conversación sobre estas y otras materias. También he contraído una especial deuda de gratitud con el decano Richard Foley, el rector David McLanghlin y el presidente John Sexton, que en todo momento han apoyado no sólo mi investigación sino también al maravilloso Departamento de Filosofía de la Universidad de Nueva York. Finalmente, le estoy agradecido a Tamsin Shaw por su estímulo y asesoramiento.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

La tesis de la Validez Igual

El 22 de octubre de 1996, el *New York Times* desplegó en primera plana un artículo poco corriente. Llevaba por título «Los creacionistas de las tribus indígenas frustran a los arqueólogos», y describía un conflicto surgido entre dos concepciones divergentes acerca del origen de las poblaciones autóctonas de América. Según la explicación arqueológica estándar, extensamente confirmada, los seres humanos llegaron por primera vez a América procedentes de Asia, cuando cruzaron hace aproximadamente 10.000 años el estrecho de Bering. En cambio, algunos mitos creacionistas de los indígenas norteamericanos sostienen que los pueblos nativos han vivido en el continente americano desde que sus antepasados ascendieron a la superficie de la tierra desde un mundo subterráneo de espíritus. Para decirlo con las palabras de Sebastian LeBeau, un funcionario de los sioux del Río Cheyenne,

una tribu lakota con sede en Eagle Butte (Dakota del Sur, Estados Unidos):

> Sabemos de dónde vinimos. Somos los descendientes del pueblo búfalo. Éste emergió de las entrañas de la tierra, después de que espíritus sobrenaturales prepararan este mundo para que la humanidad habitara en él. Si las gentes no indias se empecinan en creer que evolucionaron de un mono, allá ellas. Pero aún no me he topado con cinco lakotas que crean en la ciencia y en la evolución.

El *Times* observaba a continuación que muchos arqueólogos, desgarrados entre su fidelidad al método científico y su aprecio de la cultura autóctona, «se han visto empujados hacia un relativismo posmoderno, para el cual la ciencia es sólo un sistema de creencias entre otros». Y citaba a Roger Anyon, un arqueólogo británico que ha trabajado para el pueblo zuñi:

> La ciencia es sólo una de las numerosas maneras de conocer el mundo. [La concepción zuñi del mundo] es tan válida como el punto de vista de la arqueología acerca del contenido de la prehistoria.

Se citaba también la exhortación de otro arqueólogo, el doctor Larry Zimmerman, de la Universidad de Iowa, a cultivar

> un tipo diferente de ciencia, a caballo entre las formas de conocimiento occidentales y las indígenas.

El doctor Zimmerman añadía:

> Personalmente rechazo la ciencia como un modo privilegiado de ver el mundo.

Pese a que resultan fascinantes, estas observaciones revestirían un interés meramente pasajero si no fuera por la enorme reso-

nancia de la perspectiva filosófica general en la que se inscriben. La idea de que hay «muchas maneras igualmente válidas de ver el mundo», de las cuales la ciencia sería tan sólo una más, ha echado hondas raíces, especialmente en el mundo académico, pero también, como era inevitable, hasta cierto punto fuera de él. En vastos sectores de las humanidades y de las ciencias sociales esta clase de «relativismo posmoderno» sobre el conocimiento ha adquirido el estatus de una ortodoxia. Lo denominaré, tratando de ser lo más imparcial posible, la doctrina de la

> *Validez igual* [*Equal Validity*]
> Existen muchas formas radicalmente distintas, pero «igualmente válidas», de conocer el mundo, de las cuales la ciencia es sólo una.

He aquí unos cuantos ejemplos representativos de académicos que respaldan la idea básica que subyace a la Validez Igual:

> A medida que vamos reconociendo el estatus convencional y artificioso de nuestras formas de conocer, se nos hace patente que somos nosotros, y no la realidad, los responsables de aquello que conocemos [1].

> *La ciencia del primer mundo es sólo una ciencia entre otras* [...] [2].

> Para el relativista no tiene sentido la idea de que haya estándares o creencias, distintos de los que son aceptados localmente como

[1] Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

[2] Paul Feyerabend, «Introducción» a la edición china de *Against Method*, reproducida en Paul Feyerabend, *Against Method*, 3ª edición (Nueva York: Verso, 1993), p. 3, subrayado en el original; citado en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (Nueva York: Picador Press, 1998), p. 85.

> tales, que sean realmente racionales. Debido a que piensa que no hay normas de racionalidad desprovistas de un contexto o supraculturales, no considera que las creencias racionales y las irracionales constituyan dos clases disjuntas y cualitativamente diferentes de cosas[3].

Y se podrían citar muchos más pasajes similares.

¿Qué es lo que hace que la doctrina de la Validez Igual parezca tan radical y contraintuitiva?

Bueno, normalmente pensamos que en asuntos fácticos como el que se refiere a la prehistoria americana hay un modo de ser de las cosas que es independiente de nosotros y de nuestras creencias acerca de él; un hecho *objetivo*, por así decirlo, sobre la cuestión de dónde se originaron los primeros americanos.

Y no es que necesariamente seamos *objetivistas de los hechos* en este sentido en *todos* los dominios en que emitimos juicios. En moral, por ejemplo, hay personas, incluyendo filósofos, que se inclinan a ser relativistas: sostienen que hay muchos códigos morales alternativos que especifican lo que debe ser considerado buena o mala conducta, pero que no hay hechos que hagan que algunos de esos códigos sean más 'correctos' que cualquiera de los demás[4]. También hay quienes son relativistas en estética, es decir, acerca de lo que se debe considerar bello o artísticamente valioso. Estas formas de relativismo en asuntos de valor son, por supuesto, discutibles, y siguen siendo discutidas. Sin embargo, incluso en los casos en que las consideramos poco plausibles, nunca llegan a parecernos absurdas de

[3] Barry Barnes y David Bloor, «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge», en Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982), pp. 21-47.

[4] Para una defensa del relativismo moral, véase la contribución de Gilbert Harman en Gilbert Harman y Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996).

entrada. En cambio, con respecto a cuestiones fácticas como la del origen de los primeros habitantes de América, es indudable que solemos pensar que simplemente hay un hecho objetivo que dirime la cuestión.

Puede que no sepamos cuál es ese hecho; pero, una vez despertado nuestro interés en el asunto, intentamos descubrirlo. Y disponemos de un amplio abanico de técnicas y métodos —la observación, la lógica, las inferencias para alcanzar la mejor explicación posible, etc., en contraste con la lectura de las hojas de té o la observación de una bola de cristal— a los que consideramos las únicas formas legítimas de formarnos creencias racionales sobre el tema en cuestión. Son estos métodos —propios de eso que denominamos 'ciencia', pero igualmente característicos de los modos ordinarios de búsqueda de conocimiento— los que nos han inducido a creer que los primeros americanos llegaron de Asia atravesando el estrecho de Bering. Esta creencia podría ser falsa, por supuesto; pero, teniendo en cuenta la evidencia disponible, es la más razonable; o, al menos, eso es lo que normalmente tendemos a pensar.

Y porque creemos todo esto, solemos *confiar en* los resultados de la ciencia; le asignamos a ésta una función privilegiada cuando se trata de determinar el contenido de lo que se les enseña a nuestros hijos en la escuela, fijar lo que se debe aceptar como probatorio en nuestros tribunales o establecer las bases de nuestras políticas sociales. Presuponemos que existe un estado de cosas que determina lo que es verdadero en cada caso. Queremos aceptar solamente aquello respecto de lo cual tenemos buenas razones para creer que es verdadero; y consideramos que la ciencia es la única instancia capaz de especificar la forma adecuada de alcanzar creencias razonables acerca de lo verdadero, al menos en el ámbito de lo puramente fáctico. En una palabra: confiamos en la ciencia.

Para que esta confianza en la ciencia no esté errada, más nos vale, sin embargo, que el conocimiento científico *sea real-*

mente privilegiado; es decir, que no haya muchas formas de conocer el mundo, radicalmente distintas entre sí pero igualmente válidas, de las cuales la ciencia no sería sino una entre otras. Pues si la ciencia no fuera privilegiada, acaso no tendríamos más remedio que conceder tanta credibilidad a la arqueología como al creacionismo zuñi, o a la teoría de la evolución como al creacionismo cristiano; un proceder, por cierto, propugnado cada vez por más estudiosos del ámbito académico, seguidos de un número creciente de gente que no pertenece a él[5].

Así pues, la Validez Igual es una doctrina de importancia considerable, incluso más allá de los confines de la torre de marfil. Si el vasto número de estudiosos de las humanidades y las ciencias sociales que la apoyan tuviese razón, no estaríamos simplemente cometiendo un error filosófico pertinente para un reducido número de especialistas de la teoría del conocimiento; nos habríamos equivocado de plano en la identificación de los principios que deben regir la organización de la sociedad. Reviste, en consecuencia, especial urgencia decidir si dichos estudiosos están en lo cierto o se equivocan.

La construcción social del conocimiento

¿Qué explica que tantos académicos contemporáneos se hayan dejado seducir por una doctrina tan radical y contraintuitiva como la de la Validez Igual?

Es interesante preguntar si lo que explica este cambio es de índole intelectual o ideológica; sin duda intervienen ambos tipos de factores.

[5] Nota para el lector cauteloso: en aras de plantear las cuestiones de las que me ocuparé, me estoy moviendo con bastante rapidez sobre un terreno a veces movedizo. Algunas distinciones y matices serán introducidos más adelante.

Ideológicamente hablando, el atractivo de la doctrina de la Validez Igual no puede separarse de su aparición en la era poscolonial. Los adalides de la expansión colonial a menudo trataron de justificar sus proyectos alegando que los individuos colonizados tenían mucho que ganar de la superioridad científica y cultural de Occidente. De ahí que ahora, en una atmósfera moral que le ha dado completamente la espalda al colonialismo, resulte seductor para muchos afirmar no sólo que no se puede justificar moralmente —lo que es cierto— la dominación de pueblos soberanos apelando a la deseabilidad de la expansión del conocimiento, sino también que no habría algo así como un conocimiento superior, sino únicamente conocimientos diferentes, cada uno apropiado para su propio entorno particular.

Desde un punto de vista intelectual, en cambio, el atractivo de la Validez Igual parece proceder de la convicción de muchos académicos de que lo mejor del pensamiento filosófico de nuestro tiempo ha desterrado las ideas objetivistas e intuitivas de la verdad y de la racionalidad para reemplazarlas por concepciones del conocimiento que reivindican la Validez Igual. ¿Cuáles serían estas últimas?

La idea medular de las nuevas concepciones «posmodernas» del conocimiento está sintetizada en este pasaje:

> Los epistemólogos feministas, en consonancia con muchas otras corrientes de la epistemología contemporánea, ya no consideran el conocimiento como el reflejo transparente y neutral de una realidad que existe de manera independiente, ni creen que la verdad y la falsedad son establecidas por procedimientos de escrutinio racional trascendentes. Al contrario, la mayoría acepta que toda forma de conocimiento es conocimiento situacional, que refleja la posición del productor de conocimiento en un determinado momento histórico y en un contexto material y cultural dado [6].

[6] Kathleen Lennon, «Feminist Epistemology as Local Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 71 (1997), p. 37.

De acuerdo con esta idea medular, la verdad de una creencia no está relacionada con cómo son las cosas en una «realidad que existe de manera independiente»; asimismo, su racionalidad no dependería de que pueda ser corroborada de acuerdo con «procedimientos trascendentes de escrutinio racional». Más bien, el que una creencia sea o no conocimiento estaría en función, al menos en parte, del entorno social y material contingente en el que haya sido producida (o sostenida). Calificaré a cualquier concepción del conocimiento que haga suya esta convicción medular como una concepción de la *dependencia social* del conocimiento.

En tiempos recientes, las versiones más influyentes de la concepción de la dependencia social del conocimiento han sido formuladas en términos de la noción, ahora ubicua, de *constructivismo social*. Todo conocimiento, se alega, es socialmente dependiente porque todo conocimiento está socialmente construido. En lo que sigue, pues, mi interés se centrará especialmente en las concepciones del conocimiento que lo contemplan desde la perspectiva del *constructivismo social*.

Sin embargo, y al margen de cómo se fundamente en último término la dependencia social del conocimiento, resulta inmediatamente evidente que esta última, de ser aceptada, reforzaría la Validez Igual. En efecto, si el que una creencia constituya o no conocimiento siempre está en función del contexto social contingente en el que es producida, nada parece impedir que lo que es conocimiento para nosotros no lo sea para los zuñis, incluso si ambos tenemos acceso a la misma información (volveremos a esto más adelante).

La filosofía en el ámbito académico

Ya he hablado de la influencia que las ideas constructivistas ejercen actualmente sobre las humanidades y las ciencias sociales. Pero existe una disciplina humanística en la que, sin

embargo, su penetración ha sido bastante escasa; me refiero a la filosofía misma, al menos tal como ésta es practicada en la mayoría de los Departamentos de Filosofía, de orientación analítica, del mundo angloparlante.

Con ello no quiero decir que tales ideas no hayan recibido apoyo alguno por parte de los filósofos analíticos. Por el contrario, entre sus defensores se podría citar a un número considerable de los filósofos más conspicuos de dicha tradición: Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Richard Rorty, Thomas Kuhn, Hilary Putnam y Nelson Goodman, por poner sólo unos ejemplos. Y estos filósofos no carecen, además, de ilustres antecesores intelectuales a los que remontarse.

Así, es ampliamente sabido que Immanuel Kant negó que el mundo, en la medida en que podemos conocerlo, sea independiente de los conceptos que nos sirven para comprenderlo. David Hume, por su parte, puso en duda nuestro derecho a pensar que existe un único y correcto conjunto de principios epistémicos que expresen en qué consiste sostener racionalmente una creencia. Y según una posible lectura de Friedrich Nietzsche, éste habría sospechado que lo que nos lleva a creer ciertas cosas nunca es realmente la evidencia, sino una serie de motivos no epistémicos —como el egoísmo o la ideología— a cuyo influjo estaríamos sometidos.

Pero, a pesar de su ilustre linaje intelectual y la atención que han recibido en los últimos tiempos, no es injusto afirmar que estas concepciones antiobjetivistas de la verdad y la racionalidad siguen siendo rechazadas en la mayoría de los Departamentos de Filosofía del mundo angloparlante.

El resultado ha sido que la filosofía académica se ha ido alienando cada vez más del resto de las humanidades y las ciencias sociales, hasta alcanzarse niveles de acrimonia y tensión en los campus estadounidenses que han merecido el epíteto de «Guerras de la Ciencia».

Los estudiosos que simpatizan con el posmodernismo se quejan de que, en la mayoría de los casos, las razones a favor de una revisión de las concepciones tradicionales del conocimiento han estado clarísimas desde hace mucho tiempo, y que sólo la intransigencia característica de toda ortodoxia institucionalizada es la responsable de la resistencia con que han sido acogidas las ideas innovadoras [7]. Los tradicionalistas, por su parte, han descalificado a sus colegas de las humanidades y las ciencias sociales filosóficamente interesados reprochándoles estar más movidos por consideraciones de corrección política que por un genuino conocimiento filosófico [8].

Éste es el telón de fondo de mi decisión de escribir este libro. Me he propuesto clarificar las principales cuestiones debatidas entre el constructivismo y sus críticos, así como cartografiar el terreno en el que están enraizadas. No pretendo ser exhaustivo ni analizar todas y cada una de las opiniones planteadas y los argumentos defendidos en la literatura especializada. Me limitaré a seleccionar las tres tesis que, en mi opinión, serían lo más interesante que podría proponer el constructivismo del conocimiento, y luego examinaré su plausibilidad.

[7] Véase, por ejemplo, Barbara Herrnstein Smith, «Cutting-Edge Equivocation: Conceptual Moves and Rhetorical Strategies in Contemporary Anti-Epistemology», *South Atlantic Quarterly* 101, nº 1 (2002), pp. 187-212.

[8] Uno de ellos, Alan Sokal, un físico de carrera que sostiene una posición antirrelativista como filósofo de la ciencia, llegó hasta el extremo de presentar para su publicación, en una famosa revista de estudios culturales, una especie de artículo-parodia repleto de epítetos científicos y filosóficos en boga. Para desgracia del sector posmodernista, su artículo, que llevaba un título estrambótico, fue publicado con bastante alharaca por la revista aludida. Véanse Alan Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text* 46/7 (1996), pp. 217-252, y Paul Boghossian, «What the Sokal Hoax Ought to Teach Us», *Times Literary Supplement,* 13 de diciembre de 1996, pp. 14-15. Para una ulterior discusión de la broma de Sokal, léase la contribución de los editores en *Lingua Franca* (eds.), *The Sokal Hoax: The Sham that Shook the Academy* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2000).

La primera tesis representa un constructivismo sobre la verdad; la segunda, un constructivismo sobre la justificación, y la tercera se ocupa, finalmente, de la función que los factores sociales desempeñan en la explicación de por qué creemos lo que creemos.

Debido a que cada una de estas tesis cuenta con una rica y compleja tradición filosófica, sería poco razonable pretender hallar en este breve libro un juicio determinante acerca de su verdad o falsedad. Trataré de mostrar, sin embargo, que cada una está sujeta a objeciones muy poderosas, que permiten entender hasta cierto punto por qué los filósofos analíticos contemporáneos continúan rechazándolas.

CAPÍTULO 2

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO

Creencia, hechos y verdad

Antes de proseguir, será conveniente fijar cierta terminología con el fin de poder describir sistemáticamente nuestras actividades cognitivas.

Hasta ahora he utilizado expresiones como la de que los zuñis creen tal cosa, o que nosotros creemos tal otra. Pero ¿qué significa que alguien crea algo?

Una creencia es un tipo particular de estado mental. Si pedimos que se nos diga con más precisión qué tipo de estado mental es, veremos que no es fácil dar una respuesta. Por supuesto, podemos describirlo recurriendo a otras palabras, pero entonces éstas estarán tan urgidas de explicación como la creencia misma. Podemos, por ejemplo, afirmar que creer que Júpiter tiene dieciséis lunas equivale a *asumir* que el mundo es de tal manera, que en él Júpiter tiene dieciséis lunas; o a *representarnos* el mundo como si

contuviera un astro dotado de dieciséis lunas; y así sucesivamente.

Pero aunque no podamos analizar la creencia en términos de conceptos significativamente diversos de ella, podemos, al menos, constatar que posee tres aspectos esenciales. Toda creencia debe poseer un *contenido* proposicional; toda creencia debe poder ser caracterizada como *verdadera o falsa;* y toda creencia debe poder ser caracterizada como *justificada o injustificada, racional o irracional.*

Considérese la creencia de Margot de que Júpiter tiene dieciséis lunas. Le atribuimos a Margot esta creencia por medio de la oración:

> Margot cree que Júpiter tiene dieciséis lunas.

El que Júpiter tenga dieciséis lunas es, por así decirlo, el *contenido proposicional* de la creencia de Margot.

El contenido proposicional de una creencia especifica cómo es el mundo de acuerdo con la creencia. Especifica, en otras palabras, una *condición veritativa:* la de cómo tendría que ser el mundo para que la creencia fuera verdadera. Así pues,

> La creencia de Margot de que Júpiter tiene dieciséis lunas es verdadera si y sólo si Júpiter tiene dieciséis lunas.

También podemos expresar lo anterior diciendo que la creencia de Margot es verdadera si y sólo si es un *hecho* que Júpiter tiene dieciséis lunas.

Por lo tanto, en general podemos afirmar que

> La creencia de S de que p es verdadera si y sólo si p,

donde la sección izquierda de este bicondicional le atribuye verdad a una creencia provista de un contenido determinado,

y su sección derecha describe el hecho que tiene que darse para que la atribución sea verdadera.

Un contenido proposicional (o, simplemente: una proposición) está formado de *conceptos*. Así, para que alguien pueda creer en la proposición de que Júpiter tiene dieciséis lunas, debe *disponer de* los conceptos de los cuales está formada dicha proposición particular, a saber, el concepto ***Júpiter***, el concepto ***tiene***, el concepto ***dieciséis*** y el concepto ***luna***[1].

Esto nos proporciona un modo alternativo y equivalente de hablar acerca de la verdad de una creencia. Podemos decir también que la creencia de que Júpiter tiene dieciséis lunas es verdadera precisamente en el caso de que la entidad a la que se refiere el concepto situado en la posición de sujeto (es decir, el concepto ***Júpiter***) tenga la propiedad denotada por el concepto que se halla en la posición del predicado (es decir, el concepto ***tiene dieciséis lunas***). Como la entidad en cuestión no posee la propiedad respectiva —sucede que Júpiter tiene en realidad más de treinta lunas—, la creencia es falsa.

Universalidad, objetividad e independencia con respecto a la mente

Acabo de afirmar que Júpiter tiene más de treinta lunas. Obviamente, el que yo lo diga no hace automáticamente que sea así; de lo contrario, no podría existir tal cosa como

[1] Una palabra entre comillas servirá, como es habitual, para designar ese término; una palabra en cursiva y en negritas, para designar el concepto expresado por dicho término. Esta concepción de las proposiciones proviene de Frege, y es la que yo defiendo. Sin embargo, ninguno de los argumentos de este libro dependerá esencialmente de que optemos por una concepción fregeana de las proposiciones, en oposición a la defendida por Mill, según la cual los elementos constitutivos de las proposiciones no son conceptos sino más bien entes mundanos, como Júpiter mismo. Para más información sobre esta distinción, véase Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

una aserción falsa. Si mi aserción es verdadera, ello se debe a que, adicionalmente a que yo lo diga, es un *hecho* que Júpiter tiene más de treinta lunas. Pues bien, supongamos que mi aserción es verdadera, es decir, que se da el hecho correspondiente.

He aquí una pregunta interesante: ¿Se sigue acaso de que sea un hecho que Júpiter tiene más de treinta lunas que *es un hecho para todos,* para cualquier comunidad, que Júpiter tiene más de treinta lunas?

Bueno, eso dependerá de lo que uno quiera decir con la frase «es un hecho para todos». Ciertamente, no se trata de un hecho para todos en el sentido de que todos crean en la proposición de que Júpiter tiene más de treinta lunas. Puede que algunos jamás se hayan planteado la cuestión; otros podrían haber llegado a una conclusión diferente. Así pues, en el sentido plenamente trivial de que yo puedo creer en un hecho sin que otras personas lo hagan, algunos hechos son hechos para mí pero no lo son para otras personas.

Pero si lo que queremos decir es algo más ambicioso, a saber, que el hecho de que Júpiter tiene más de treinta lunas puede, de alguna manera, «darse» [*hold*] para mí pero no para ti, eso es algo que resulta más difícil de entender. Después de todo, mi creencia no se refiere a la proposición

> Júpiter tiene más de treinta lunas para mí,

sino a la proposición impersonal:

> Júpiter tiene más de treinta lunas.

Por lo tanto, si decimos que esta última creencia es verdadera, entonces parece que el hecho correspondiente ha de darse para cualquier individuo, independientemente de si éste se inclina a creer en él o no.

Según la intuición, pues, el hecho de que Júpiter tiene más de treinta lunas es un *hecho universal*, es decir, un hecho que no varía de persona a persona o de comunidad a comunidad. En cambio, el hecho de que sorber la sopa ruidosamente sea descortés no es un hecho universal: se da en Estados Unidos pero no en Japón (más adelante nos ocuparemos de formular este tipo de asimetría).

En el caso de la posesión de más de treinta lunas por parte de Júpiter, podemos ir incluso más lejos: este hecho no sólo parece ser universal, sino que también parece ser completamente *independiente de la mente* [*mind-independent*]: se habría dado incluso si los seres humanos jamás hubiesen existido.

En cambio, el hecho de que existe dinero en el mundo no es un hecho independiente de la mente: el dinero no podría haber existido si no hubiera habido personas, o si éstas no hubiesen tenido la intención de intercambiar bienes.

La universalidad y la independencia con respecto a la mente son, por consiguiente, dos connotaciones importantes de «objetividad». Podemos, además, introducir connotaciones más específicas. Por ejemplo, podemos preguntar con relación a un hecho si, además de depender de la mente, depende de la *creencia*; es decir, ¿depende de que alguien *crea* en él? Y podemos preguntar si además de depender de la mente, depende de la *sociedad*: ¿puede darse el hecho respectivo únicamente en el seno de un grupo de personas organizadas de una manera determinada? En lo que sigue, siempre indicaré cuál de estas acepciones de objetividad es la pertinente para lo que estemos discutiendo.

La creencia racional

Regresemos al tema de la creencia. Las creencias, veíamos, pueden ser caracterizadas como verdaderas o falsas. Pero también pueden ser caracterizadas según otro parámetro. Si Mar-

got nos dice que Júpiter tiene dieciséis lunas, posiblemente deseemos saber si está *justificada* en creerlo o si se trata simplemente de una cifra que sacó de un sombrero. ¿Dispone de *razones* que hagan que sea *racional* para ella creer eso? [2]

¿Qué entendemos por razón para una creencia? Normalmente, solemos pensar en la *evidencia* a favor de una creencia, es decir, una reflexión u observación que eleva la probabilidad de que la creencia en cuestión sea verdadera. En nuestro caso, cabría imaginar que Margot fuese una astrónoma que ha dirigido repetidamente su telescopio a Júpiter y ha contado sus distintas lunas. Llamemos a estas razones *razones epistémicas.*

Algunos filósofos han llegado a pensar que puede haber, además, razones *extraepistémicas* para creer en una proposición determinada. Muchas conversiones religiosas se han dado a punta de pistola: «Cree en esto, o...». Se puede pensar que una persona que contempla el cañón de un arma posee una razón para adoptar el credo que esté siendo promocionado; al menos, una razón *pragmática,* ya que no *epistémica.* Las consideraciones brindadas no apelan a la verdad de la creencia respectiva, sino a las ventajas pragmáticas que se derivan de aceptarla (en nuestro ejemplo: la ventaja de que no le vuelen a uno la cabeza).

Esta distinción entre razones epistémicas y pragmáticas para adherirse a una creencia puede ser ilustrada por medio del célebre argumento de Pascal de que todos tenemos una razón para creer en Dios. Lo que Pascal quería decir es que las consecuencias de dejar de creer en Dios en caso de que exista (a saber, el fuego eterno y la condenación) son mucho más graves que las consecuencias de creer en Él en caso de que no exista (cierta cantidad de sacrificios y abstención del pecado). Por lo tanto, concluyó, en definitiva es mejor creer en Él que

[2] Usaré las nociones de «justificado» y «racional» de manera equivalente, valiéndome ora de una, ora de otra.

no hacerlo. Pero si este argumento fuese válido, a lo sumo establecería que poseemos una razón pragmática —pero no epistémica— para creer en Dios, ya que el argumento no se ocupa de la probabilidad de que exista el Todopoderoso. En cambio, solemos suponer que las observaciones astronómicas de Júpiter sí nos proporcionan razones epistémicas —pero no pragmáticas— para creer que éste tiene cierto número de lunas.

Hemos dicho que para que Margot esté comportándose *racionalmente* al creer que Júpiter tiene dieciséis lunas tiene que disponer de buenas razones que sustenten su creencia. Pero ¿nos referimos aquí sólo a razones *epistémicas*, o podrían estar involucradas en la racionalidad también otros tipos de razones, como las pragmáticas?

Volveremos sobre este punto; cuando lo hagamos, comprobaremos que una de las concepciones que nos interesa analizar detalladamente es la de si las razones *extraepistémicas* de una persona intervienen siempre en la racionalidad de sus creencias.

Pero, independientemente de cómo reconstruyamos finalmente la noción de racionalidad, nótese que las razones para una creencia son *falibles* [*fallible*]: uno puede tener buenas razones para creer en algo falso. La evidencia al alcance de los griegos anteriores a Aristóteles hacía que fuera racional para ellos creer que la tierra es plana, a pesar de que, como todos sabemos hoy, es redonda.

Este ejemplo muestra también que las razones son rebatibles [*are defeasible*]: se puede disponer de buenas razones para creer en algo en un momento dado y luego, en un momento posterior, dejar de tener buenas razones para creer en la misma proposición, como resultado de nueva información recibida. Los griegos anteriores a Aristóteles creían justificadamente que la tierra era plana; nosotros creemos justificadamente que es redonda.

Supongamos, pues, que este planeta en el que vivimos *es*, de hecho, redondo, como parecen confirmarlo las observaciones visuales de la tierra obtenidas desde el espacio. Entonces, nuestra creencia de que nuestro planeta es redondo estará justificada y será, además, verdadera; por consiguiente, de acuerdo con la estándar y ampliamente aceptada definición de la verdad, que se retrotrae a Platón, se podrá considerar que esta creencia nuestra es *conocimiento* (*saber*).

Conocimiento (*saber*):

Un pensador S conoce (sabe que) p si y sólo si:

1. S cree que p.
2. S está justificado en creer que p.
3. p es verdadero.

Nuestros antiguos ancestros *pensaban* que sabían que la tierra era plana, pero se equivocaban. Aunque su creencia acerca de la tierra estaba justificada, era falsa. Para que una creencia pueda contar como conocimiento, no sólo debe estar justificada, sino que también ha de ser verdadera [3].

El constructivismo social

Una vez equipados con la anterior comprensión de algunos conceptos básicos de la teoría del conocimiento, estamos en condiciones de preguntar qué podría significar la afirmación de que el conocimiento está socialmente construido.

[3] Esta definición posee algunos contraejemplos famosos, concebidos por primera vez por Edmund Gettier. Véase Edmund Gettier, «Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis* 23 (1963), pp. 121-123. No nos ocuparemos de las complicaciones resultantes.

Pocas nociones han alcanzado una mayor difusión en el mundo académico contemporáneo que la idea de construcción social. Ian Hacking, en su reciente libro *¿La construcción social de qué?*, enumera más de cincuenta tipos de entidades —aparte de los hechos, el conocimiento y la realidad— de las que se ha sostenido que están socialmente construidas. Entre ellas cabe mencionar: la autoría, la hermandad, el espectador infantil de televisión, las emociones, la idiosincrasia homosexual, la enfermedad, el inmigrante como problema médico, los quarks, el sistema escolar urbano y el nacionalismo zulú. Y su lista está lejos de ser exhaustiva[4].

A nosotros lo que más nos interesa es la tesis de que el conocimiento es algo socialmente construido. Antes de encarar esta cuestión, sin embargo, formulemos la pregunta más general de qué significa decir que algo —cualquier cosa— está socialmente construido.

Normalmente, decir que algo fue *construido* [*constructed*] equivale a decir que no estaba simplemente ahí, listo para ser *encontrado* o descubierto, sino que fue *fabricado* [*built*], generado por la actividad intencionada de alguien en un momento determinado. Y decir que fue *socialmente* construido es añadir que fue fabricado por una sociedad, por un grupo de personas organizadas de una manera concreta y dotadas de un conjunto de valores, intereses y necesidades determinados.

Hay tres aspectos importantes en los que un teórico del constructivismo social como el que aquí nos interesa se distancia de esta noción completamente ordinaria de construcción social o la modifica.

En primer lugar, en el sentido ordinario del término, lo que típicamente se construye son *cosas* u *objetos*, como casas o sillas; pero nuestro teórico no se interesa tanto por la cons-

[4] Véase Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 1-2.

trucción de cosas como por la construcción de *hechos;* por ejemplo, por el hecho de que cierto pedazo de metal sea una moneda y no tanto por la pieza de metal como tal.

En segundo lugar, nuestro teórico del constructivismo social no está interesado en aquellos casos en los que un hecho se genera, *como cuestión puramente contingente* [*as a matter of contingent fact*], por la actividad intencional de ciertas personas, sino sólo en aquellos casos en que los hechos en cuestión *sólo* habrían podido ser generados de esa forma. En otras palabras, para que un hecho dado pueda ser calificado como «socialmente construido» en el sentido técnico que aquí nos interesa debe ser *constitutivo* de él el haber sido creado por una sociedad.

Por ejemplo, si un grupo de personas se reuniera para trasladar una roca pesada hasta lo alto de una colina, diríamos, en el sentido ordinario del término, que el hecho de que la roca repose en lo alto de la colina es un hecho socialmente construido. Pero en el sentido técnico y más exigente empleado por el filósofo teórico, el que la roca repose en lo alto de la colina no es un hecho socialmente construido, pues la roca habría podido ir a parar allí por fuerzas puramente naturales.

De otra parte, el que un trozo de papel sea dinero es un hecho socialmente construido en el sentido técnico del término, pues es necesariamente cierto que no habría podido convertirse en dinero de no haber sido usado de cierta manera por seres humanos organizados como grupo social.

Finalmente, una declaración típica del constructivismo social aseverará no sólo que un hecho particular fue construido por un grupo social, sino que fue construido de una forma que refleja las necesidades e intereses *contingentes* de este último, de manera tal que si el grupo no hubiera tenido las necesidades e intereses que tenía, habría podido no haber construido ese hecho. La noción ordinaria de hecho construido, en cambio, es perfectamente compatible con la idea de que una construcción

particular fue impuesta, es decir, que no teníamos otra opción que construir el hecho correspondiente. Así, de acuerdo con Kant, el mundo que experimentamos está construido por nuestras mentes de forma tal que obedece a ciertas leyes fundamentales, como las de la geometría y la aritmética. Pero Kant no creyó que fuésemos libres para actuar de otro modo; por el contrario, pensaba que toda mente consciente no puede evitar construir un mundo en consonancia con dichas leyes[5].

El teórico del constructivismo social no está, por lo general, interesado en esta clase de construcciones impuestas. Quiere enfatizar la *contingencia* de los hechos que hemos construido, mostrar que éstos habrían podido no darse si hubiéramos elegido de otro modo.

Por lo tanto, un hecho está socialmente construido en el sentido técnico que aquí nos incumbe, si y sólo si es *necesariamente cierto* que sólo pudo darse mediante las acciones contingentes de un grupo social. En adelante, cuando hable de un constructo social, utilizaré la expresión en este sentido técnico.

No tendría mucho sentido, por supuesto, escribir un libro para mostrar simplemente que los hechos relacionados con el dinero o la ciudadanía son constructos sociales, pues se trata de algo bastante obvio. La aseveración de que algo está socialmente construido sólo tiene atractivo en la medida en que se propone poner al descubierto un constructo allí donde no se sospechaba su existencia, es decir, donde algo constitutivamente social estaba siendo disfrazado como natural. Pero eso nos remite a una pregunta previa: ¿Por qué tanto interés en poner al descubierto un constructo donde quiera que éste se halle presente?

De acuerdo con Hacking, dicho interés se basa en una simple reflexión. Si un hecho pertenece a la clase de los hechos naturales, tenemos que resignarnos a su presencia. Pero si los

[5] Véase Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007).

hechos en cuestión son realmente constructos sociales, entonces podrían no haberse dado (a saber, si no hubiéramos deseado que se diesen). Por lo tanto, poner al descubierto los constructos sociales es algo potencialmente liberador: un tipo de hecho que había llegado a parecer inevitable habría sido desenmascarado (para usar el término feliz de Hacking) como lo que es: un fenómeno social contingente.

Este orden de ideas es excesivamente simple al menos en dos sentidos. En primer lugar, no es cierto que si algo es un hecho natural no tengamos más remedio que aceptarlo. La poliomielitis es una enfermedad natural, pero habría podido ser completamente erradicada, y casi lo fue. El curso del río Colorado es el resultado de la acción de fuerzas puramente naturales, pero fue posible alterarlo mediante la construcción de una represa. Muchas especies animales se han extinguido, y se cree que muchas otras lo harán.

En segundo lugar, considérese un ejemplo —como el del dinero— respecto del cual *es* cierto que no existiría si hubiésemos decidido no construirlo. Ciertamente, de ello se sigue que, si nos lo propusiéramos, podríamos hacer que fuera el caso que dejase de haber dinero en el futuro (aunque, obviamente, no sería tarea fácil). Pero ocurre que no podemos cambiar el pasado. Dado que ahora es verdadero que hay dinero, no podemos, por mucho que nos lo propongamos, hacer que no haya existido nunca el dinero.

Con estas dos salvedades importantes, podemos suscribir la tesis general de Hacking.

La visión constructivista del conocimiento

Centrémonos ahora en la pregunta de qué podría querer decir que el *conocimiento* es socialmente construido. Tomemos algo que ahora creemos saber —por ejemplo, que los dinosaurios

dominaron la faz de la tierra— y supongamos que, en efecto, lo sabemos. ¿Qué extraña dependencia con respecto a necesidades e intereses sociales alega haber detectado el constructivista social en esta pieza de conocimiento?

Aunque la noción de conocimiento ha sido objeto de numerosas e interesantes controversias, los filósofos, desde Aristóteles hasta nuestros días, tienden a coincidir en lo que se refiere a la naturaleza de la relación entre el conocimiento y las circunstancias sociales contingentes en las que éste es producido. Me referiré a dicho consenso como la «visión clásica del conocimiento».

Según esta visión clásica, nadie debería negar que la empresa del conocimiento reviste una dimensión social importante en varios aspectos. Nadie debería negar, por ejemplo, que el conocimiento frecuentemente se produce de manera cooperativa, por miembros de un grupo social, o que los hechos contingentes relativos a ese grupo pueden explicar por qué el grupo se interesa por determinadas cuestiones en lugar de otras. Es interesante preguntar, en este sentido, hasta qué punto el interés por la verdad por mor de la verdad misma es algo simplemente ínsito a nuestra constitución biológica o es más bien resultado de nuestro desarrollo social. Sea como fuere, no sería difícil imaginar una sociedad a la que no le importase su pasado remoto o que, a causa de otras necesidades domésticas más urgentes, considerase inútil gastar sus recursos en averiguar cosas acerca de él.

De manera similar, la visión clásica tampoco niega la posibilidad de que los miembros de un grupo que persigue conocimiento posean determinados valores políticos y sociales que *quizá* influyan en la forma de ejercer su labor: en el tipo de observaciones que hacen y en la precisión con que interpretan la evidencia que van encontrando. No forma parte de la concepción clásica del conocimiento negar que los investigadores pueden hallarse *predispuestos* [*biased*] por sus valores de fondo

a creer ciertas ideas no sustentadas por evidencia alguna. Así, nuestra predilección por ciertas interrogantes y la integridad con que las perseguimos son dominios muy importantes, para nada separados del tipo de sociedad de la que formamos parte.

Los aspectos en los que la visión clásica del conocimiento considera que éste es independiente de las circunstancias sociales contingentes apuntan, sin embargo, a tres tesis diferentes de las anteriores.

El primer aspecto, y quizá el más importante, es que, según la concepción clásica, muchos *hechos* sobre el mundo son independientes de nosotros y, por lo tanto, independientes de nuestros valores e intereses sociales. Por ejemplo, de acuerdo con la visión clásica, el *hecho* —suponiendo por el momento que lo sea— de que los dinosaurios dominaran la faz de la tierra no depende de nosotros, sino que es meramente un hecho natural que se da sin participación alguna de nuestra parte.

El segundo aspecto, también interesante, de la concepción clásica se refiere no ya a la verdad, sino a la *justificación* que nos asiste para creer que algo sea verdadero. Se trata de un punto bastante sutil. Ya hemos visto que, en un sentido importante, no fue inevitable que mostrásemos interés en el pasado remoto o que, habiéndolo mostrado, descubriésemos el conjunto de fósiles que dan fe de la existencia de los dinosaurios. Por lo tanto, ninguno de estos hechos fue independiente de nuestra conformación social [*social make-up*].

Sin embargo, de acuerdo con la visión clásica, lo que *sí* es independiente de nuestra conformación social es el hecho de que el conjunto de fósiles que hemos descubierto constituya *evidencia* de la existencia de los dinosaurios; en otras palabras, que contribuya a que sea racional creer que existieron. El que hayamos descubierto la evidencia podrá no ser independiente de nuestro contexto social; pero que ésta *constituya evidencia* de la correspondiente hipótesis sí lo es.

El tercer y último aspecto de la concepción clásica que es importante para nosotros se relaciona con la función que las razones epistémicas desempeñan en la *explicación* de por qué creemos lo que creemos. De acuerdo con la visión clásica, el que estemos expuestos a la *evidencia* para creer que hubo dinosaurios puede, en ciertas ocasiones, ser suficiente para explicar *por qué* creemos que existieron los dinosaurios; no siempre necesitamos invocar otros factores, y, en especial, no necesitamos invocar nuestros valores e intereses sociales.

Una vez más, es importante salir al paso de un malentendido. Ya insistí en que puede ser necesario que los factores sociales intervengan en la explicación de por qué nos interesamos en cierta cuestión particular y del grado de diligencia con que la estudiamos. Sin embargo, una vez que ha surgido un interés por la cuestión y hemos estado expuestos a la evidencia relevante, entonces, de acuerdo con la visión clásica, a veces es *posible* que la evidencia explique por sí sola por qué hemos llegado a creer lo que creemos.

Ello no supone, como ya admitimos arriba, desconocer que pueden existir casos en los que lo que explica nuestra creencia sea un factor *extraevidencial;* la visión clásica no tiene interés alguno en negar que en la historia de las investigaciones ha habido episodios de científicos que extrajeron conclusiones prematuras o permitieron que sus ambiciones profesionales interfiriesen en su buen juicio. Se trata simplemente de señalar que no *siempre* tiene que ser así, que es *posible* que nuestras razones epistémicas expliquen por sí solas por qué creemos lo que creemos.

Cabe, pues, sintetizar la visión clásica del conocimiento en las tres tesis siguientes:

> *Visión clásica del conocimiento:*
> *Objetivismo sobre los hechos:* El mundo que tratamos de comprender y conocer es en buena parte lo que es inde-

> pendientemente de nosotros y de nuestras creencias acerca de él. Aunque los seres pensantes jamás hubiesen existido, el mundo seguiría teniendo muchas de las propiedades que actualmente tiene.
> *Objetivismo sobre la justificación:* Los hechos que presentan la forma «la información E justifica la creencia B» son hechos independientes de la sociedad. En especial, el que cierta pieza de información justifique o no una creencia dada es algo que no depende de las necesidades y los intereses contingentes de sociedad alguna.
> *Objetivismo sobre la explicación racional:* En circunstancias apropiadas, nuestra exposición a la evidencia es capaz de explicar por sí sola por qué creemos lo que creemos.

Las distintas versiones del constructivismo se contraponen a alguna o a varias de estas aseveraciones, y en ocasiones a las tres simultáneamente. Veamos:

> *Constructivismo sobre el conocimiento:*
> *Constructivismo sobre los hechos:* No es independiente de nosotros y de nuestro contexto social el que el mundo que tratamos de comprender y conocer sea lo que es; al contrario, todos los hechos están socialmente construidos, de una forma que refleja nuestras necesidades e intereses contingentes.
> *Constructivismo sobre la justificación:* No es independiente de nosotros y de nuestro contexto social el que los hechos que presentan la forma «la información E justifica la creencia B» sean lo que son; al contrario, todos esos hechos son algo construido, de una forma que refleja nuestras necesidades e intereses contingentes.
> *Constructivismo sobre la explicación racional:* Apelar únicamente a nuestra exposición a la evidencia relevante

> nunca basta para explicar por qué creemos lo que creemos; también se requiere invocar nuestras necesidades e intereses contingentes.

Es obvio que la segunda tesis constructivista es una consecuencia de la primera: si todos los hechos están socialmente construidos, también lo están, a fortiori, los hechos relativos a qué justifica qué cosa. Es algo menos obvio, en cambio, que la tercera tesis constructivista pueda ser vista como una variante de la segunda*. Pues supongamos por un momento que es cierto —como el constructivismo sobre la explicación racional quiere que pensemos— que nuestras razones epistémicas nunca pueden por sí solas explicar por qué llegamos a creer lo que creemos acerca de una cuestión particular; es decir, que tales explicaciones siempre tienen que apelar a nuestras razones pragmáticas (nuestras necesidades e intereses). Ahora bien, si nuestra exposición a la evidencia jamás puede explicar por sí sola por qué consideramos convincente una creencia, nadie podría *exigirnos*, para empezar, que creyéramos algo sobre la mera base de la evidencia, pues no se nos puede exigir algo que es imposible que hagamos. (Es un presupuesto de toda exigencia legítima el que podamos cumplirla.) El constructivismo sobre la justificación implica, por lo tanto, que la racionalidad de una creencia siempre estará, en parte, en función de las razones pragmáticas contingentes que pueda haber para adoptarla.

Muchos estudiosos se sienten atraídos por estas concepciones constructivistas de la verdad sin que por ello se pronuncien frente a la doctrina de la Validez Igual (recordemos: se

* Para decirlo con algo más de precisión: tanto la segunda como la tercera tesis implican la aseveración siguiente: la racionalidad de una creencia dada nunca es únicamente una función de la evidencia que pueda existir en favor de ella. [Nota añadida por el autor a la edición de bolsillo, publicada en octubre de 2007.]

trataba de la opinión de que hay muchas maneras radicalmente distintas, pero «igualmente válidas», de conocer el mundo, de las cuales la ciencia sería sólo una más). Pero independientemente de cuál sea la fuente del atractivo de las tesis constructivistas, ahora estamos en condiciones de apreciar con claridad por qué la Validez Igual le parecerá plausible a quien considere siquiera una de ellas como verdadera.

Así pues, si el constructivismo de los hechos fuera verdadero, nos estaría vedado afirmar que, por ejemplo, hay algún hecho objetivo ahí fuera sobre dónde se originaron los primeros americanos. Es más, como todos los hechos serían construidos por las diversas sociedades para satisfacer sus necesidades e intereses, podría muy bien suceder que nosotros y los zuñis hubiéramos construido hechos diferentes, pues obviamente nuestras necesidades e intereses sociales difieren entre sí. De ahí que nuestras respectivas opiniones pudieran ser igualmente válidas, pues no estarían sino reflejando ciertos hechos construidos por nuestras respectivas comunidades. El constructivismo de los hechos será el tema de los capítulos 3 y 4.

A continuación, considérese una concepción constructivista sobre la justificación como la que, por ejemplo, rechaza de plano que sea un hecho objetivo acerca de la evidencia disponible el que ésta apoye la hipótesis del estrecho de Bering; tal hecho habría sido construido por nosotros de una manera que reflejaría nuestras necesidades e intereses. Según la historia más plausible de cómo podría funcionar esto, la tesis subyacente sería que hay, en última instancia, múltiples y variados sistemas epistémicos para evaluar la relevancia de determinada información a favor de una creencia, pero nada que privilegie a alguno de ellos sobre los demás en cuanto a precisión. Así, dado el sistema epistémico que nos parece útil emplear, el inventario de fósiles de que disponemos podría contar para nosotros como evidencia a favor de la hipótesis del estrecho de Bering, pero no para los zuñis, que se valen de un sistema dis-

tinto y mejor adaptado a sus intereses. El constructivismo sobre la justificación será discutido en los capítulos 5, 6 y 7.

Finalmente, supóngase que —como el constructivismo sobre la explicación racional nos exhorta a que pensemos— la racionalidad de una creencia siempre está, en parte, en función de las razones pragmáticas que pudieran existir a su favor. Dada la diferencia entre nuestros valores e intereses sociales y los de los zuñis, podría resultar que es pragmático, y por lo tanto racional, que nosotros creamos una cosa, y pragmático y racional para ellos creer otra distinta, aunque mantengamos invariable en ambos casos la exposición a la evidencia disponible. Examinaremos la plausibilidad de esta opinión en el capítulo 8.

CAPÍTULO 3

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS

Dependencia descriptiva y relatividad social

Del trío de tesis constructivistas que hemos expuesto, la que más resonancia ha tenido es la del constructivismo de los hechos, lo cual no deja de ser sorprendente, habida cuenta de que es también la más radical y contraintuitiva de las tres. Incluso el constructivismo de los hechos, bien entendido, es una concepción tan extraña que resulta difícil imaginar que alguien la adopte sinceramente. Y, sin embargo, muchos parecen hacerlo.

De acuerdo con lo propugnado por el constructivismo de los hechos, es una verdad *necesaria* con respecto a cualquier hecho que éste se da sólo porque nosotros los seres humanos lo hemos construido de una forma que refleja nuestras necesidades e intereses contingentes. A esta concepción se contrapone el objetivismo de los hechos, según el cual muchos hechos acerca del mundo se dan con total independencia de los seres humanos.

Si le preguntásemos al objetivista de los hechos *cuáles* hechos se dan independientemente de nosotros los seres humanos, probablemente aduciría algunos ejemplos bastante corrientes: que hay montañas, que los dinosaurios existieron o que la materia está formada de electrones. Todas estas cosas, añadiría, son ejemplos de hechos que son objetivos en el sentido de que son completamente independientes de la mente.

Es importante, sin embargo, reparar en que el objetivista de los hechos no está comprometido con un catálogo particular de hechos independientes de la mente. Su única responsabilidad es afirmar que hay *algunos* hechos que se dan independientemente de nosotros los seres humanos; no necesita aseverar además que *sabe* cuáles son. El constructivista de los hechos, por su parte, tampoco está ofreciendo una explicación alternativa de cuáles hechos se dan; ni asevera, como podría hacer un escéptico radical, que nadie está en condiciones de *saber* cuáles hechos se dan. El constructivista de los hechos no necesita negar que el mundo contiene hechos acerca de montañas, dinosaurios y electrones.

Lo que el constructivista de los hechos pone en duda no es nuestra explicación acerca de cuáles hechos se dan, sino cierta concepción filosófica sobre la *naturaleza* de tales hechos: qué significa que haya un hecho de cualquier especie. Piensa que ocurre necesariamente que ningún hecho se da independientemente de las sociedades y sus necesidades e intereses contingentes.

El constructivismo de los hechos parece verse envuelto en un problema obvio. El mundo no comenzó con nosotros los seres humanos; muchos hechos se produjeron antes de que nosotros existiéramos. ¿Cómo, entonces, habríamos podido construirlos? Por ejemplo, de acuerdo con nuestra mejor teoría sobre el mundo, ya había montañas en el mundo antes de que aparecieran los seres humanos: ¿Cómo, entonces, cabría atribuirnos la construcción del hecho de que hay montañas en el mundo?

Un famoso constructivista, el sociólogo francés Bruno Latour, decidió llevar esta postura hasta sus últimas consecuencias. Cuando un grupo de científicos franceses que trabajaban en la momia de Ramsés II (fallecido en el año 1213 a.C.) llegó a la conclusión de que Ramsés probablemente había muerto de tuberculosis, Latour negó que eso fuera posible. «¿Cómo habría podido morir a causa de un bacilo que fue descubierto por Robert Koch en 1882?», preguntó. Y añadió que, así como sería un anacronismo decir que Ramsés murió abatido por las balas de una ametralladora, era un anacronismo afirmar que murió de tuberculosis. Como llegó a afirmar con osadía: «Antes de Koch, el bacilo no tenía existencia real alguna» [1].

Pero el constructivista de los hechos haría mal en seguir esta estrategia. Presumiblemente, cualquiera debería poder entender lo que significa que hayan existido hechos previamente a la aparición de los seres humanos. A un constructivista de los hechos le iría mejor si admitiera que incluso hechos *como éstos* (hechos que se dieron antes de que apareciesen seres humanos capaces de hablar sobre ellos) han sido construidos por los seres humanos. Si esto tiene sentido o no es una muy buena pregunta, pero por el momento me limitaré a suponer que lo tiene.

Propongo, en cambio, que formulemos esta otra pregunta: ¿Cómo, de acuerdo con el constructivista de los hechos, se supone que construimos los hechos? ¿Qué se requiere para llevar a cabo semejante proeza?

Los más conspicuos e influyentes constructivistas de los hechos de la filosofía reciente han sido Nelson Goodman, Hilary Putnam y Richard Rorty. Si consultamos sus escritos, encon-

[1] Véase Bruno Latour, «Ramses II est-il mort de la tuberculose?», *La Recherche* 307 (marzo de 1998), pp. 84-85. Citado en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (Nueva York: Picador Press, 1998), pp. 96-97.

traremos una respuesta bastante homogénea: construimos un hecho cuando aceptamos una forma de hablar o pensar que describe ese hecho. Así, Goodman, en el capítulo «La fabricación de los hechos» de su libro *Formas de hacer el mundo*, afirma:

> [...] hacemos mundos cuando hacemos versiones [...] [2],

donde «versión» denota, para Goodman, un conjunto de descripciones del mundo, entendidas de una manera muy laxa.

Y Rorty, por su parte, escribe:

> Consideremos el caso de los dinosaurios. Una vez que describes algo como un dinosaurio, el color de su piel y su vida sexual se convierten en causalmente independientes de la manera en que lo hayas descrito. Pero antes de que describas [algo] como un dinosaurio, o como cualquier otra cosa, no tiene sentido aseverar que se encuentra «ahí fuera» junto con sus propiedades [3].
> [...] personas como Goodman, Putnam y yo mismo [...] pensamos que no hay una forma de ser del mundo que sea independiente de la descripción que se haga de él, una forma de ser del mundo aparte de toda descripción [...] [4].

Denominemos la concepción a la que aluden Goodman y Rorty la *Dependencia de los hechos con respecto a las descripciones* [*Description Dependence of Facts*]:

> Necesariamente, todos los hechos dependen de descripciones; no puede haber un hecho objetivo de cómo son las cosas en el mundo independientemente de nuestra propensión a *describir* el

[2] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1978), p. 94.
[3] Richard Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume 3* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998), p. 87.
[4] Ibíd., p. 90.

> mundo como si fuera de una manera determinada. Sólo empieza a haber hechos sobre el mundo después de que hayamos adoptado un determinado esquema [*scheme*] para describirlo.

Esta tesis está claramente ligada a la idea según la cual todos los hechos son dependientes de la mente, ya que las mentes son lo único capaz de describir el mundo. Y es innegable, como ya señalé, que hay hechos que son dependientes de descripciones o dependientes de la mente en este sentido. Nada puede constituir dinero, y nadie puede ser un *sacerdote* o un *presidente*, a menos que haya alguien dispuesto a describir de esa forma a ciertas personas o cosas (o haya estado dispuesto a hacerlo en algún momento del pasado). La bibliografía constructivista está repleta de afirmaciones aún más audaces sobre la dependencia de los hechos con respecto a las descripciones. Michel Foucault, por ejemplo, sostuvo la tesis famosa de que antes de que se utilizara el concepto de ***homosexual*** para describir a ciertos hombres no había homosexuales, sino únicamente hombres que preferían tener relaciones sexuales con otros hombres [5]. Dudo que la tesis específica de Foucault sea cierta, pero dilucidar este punto exigiría adentrarse en discusiones bizantinas acerca de la definición de «homosexual». No albergo dudas, en cambio, por lo que respecta al fenómeno general.

Pero independientemente de lo que uno piense sobre casos particulares, el punto fundamental es que no parece ser *necesariamente cierto* que *todos* los hechos dependen de las descripciones o de la mente. Por ejemplo, los hechos referidos a las montañas, los dinosaurios o los electrones no parecen depender de descripciones. ¿Por qué habríamos de pensar lo contrario? ¿Qué anomalía habría detectado el constructivista de los

[5] Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, trad. de Ulises Guiñazú (Madrid: Siglo XXI Editores, 2005).

hechos en nuestro realismo ordinario e ingenuo sobre el mundo? ¿Qué razón positiva tenemos para tomar en serio una opinión a primera vista tan contraintuitiva como la suya?

No es fácil encontrar respuestas convincentes a estas preguntas en los escritos de los principales constructivistas de los hechos.

Un problema que enturbia la discusión apropiada de este punto es que la tesis radical del constructivismo de los hechos a menudo aparece combinada con otra tesis que, a pesar de no ser completamente inobjetable, es mucho menos radical. Debido a esto último, el constructivismo de los hechos suele aparecer ante los ojos de sus propios defensores como menos inverosímil de lo que en realidad es.

Podemos bautizar la tesis que se suele combinar con la del constructivismo de los hechos como la tesis de la

> *Relatividad social de las descripciones:*
> El esquema que adoptemos para describir el mundo dependerá del esquema que consideremos *útil* adoptar; y el esquema que consideremos útil adoptar dependerá de nuestras necesidades e intereses contingentes como seres socializados.

Rorty expresa vívidamente la tesis de la relatividad social de las descripciones en el pasaje siguiente:

> [...] describimos las jirafas como lo hacemos, es decir, *como* jirafas, debido a nuestras necesidades e intereses. Hablamos un lenguaje que incluye la palabra 'jirafa' porque hacerlo nos conviene. Otro tanto vale para palabras como 'órgano', 'célula', 'átomo', etc., es decir, para los nombres de las partes de las que se componen las jirafas, por así decirlo. Todas las descripciones que damos de las cosas nos resultan convenientes [...] La línea que divide a una jirafa del aire que la rodea es lo suficientemente nítida si eres un ser humano interesado en cazar para comer. Si, en cam-

> bio, fueras una hormiga o una ameba capaces de hablar, o un astronauta que nos describe desde el espacio, esa línea dejaría de ser tan nítida, y no es del todo obvio que necesitaras, o dispusieras de una palabra para 'jirafa' en tu lenguaje[6].

De acuerdo con Rorty, aceptamos las descripciones que efectivamente aceptamos no porque «correspondan a la manera en que las cosas son en y por sí mismas», sino porque nos resulta conveniente hacerlo. Si nuestros intereses prácticos fueran distintos, habríamos podido adoptar un conjunto de descripciones del mundo muy diferente, que probablemente no emplearían los mismos conceptos —como *jirafa* o *montaña*— que nos sirven actualmente para pensar[7].

Rorty trata de justificar esta aserción invitándonos a considerar un escenario hipotético en el que fuéramos animales hablantes no carnívoros (al nivel de una hormiga o una ameba). Bajo tales circunstancias, alega, habríamos podido carecer del concepto de *jirafa*.

Ahora bien, aunque considero que este experimento mental no proporciona una buena sustentación a la tesis de la relatividad social de las descripciones —pues modifica no sólo nuestros intereses prácticos sino también nuestras propiedades biológicas y físicas—, propongo que, a los efectos del presente capítulo, simplemente le concedamos a Rorty esa tesis (en el capítulo 8 examinaremos una opinión estrechamente relacionada con ella). Por el momento, me interesa sobre todo subrayar que la tesis de la relatividad social de las descripciones es completamente independiente de la tesis de la dependencia de los hechos con respecto a las descripciones, y que no le proporciona sostén alguno.

[6] Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Nueva York: Penguin, 1999), p. xxvi.
[7] Rorty salta indiscriminadamente de decir que nuestro lenguaje contiene el concepto de *jirafa* a decir que contiene la palabra 'jirafa'; pero se trata de ideas diferentes, aunque esta diferencia no afecte a nuestros propósitos aquí.

Rorty y otros autores suelen sugerir lo contrario. Así, al (ya citado) pasaje:

> La línea que divide a una jirafa del aire que la rodea es lo suficientemente nítida si eres un ser humano interesado en cazar para comer. Si, en cambio, fueras una hormiga o una ameba capaces de hablar, o un astronauta que nos describe desde el espacio, esa línea dejaría de ser tan nítida, y no es del todo obvio que necesitara, o dispusiera de, una palabra para 'jirafa' en tu lenguaje,

añade este otro:

> Y, más en general, no es obvio que cualquiera de los millones de posibilidades para describir el segmento espacial ocupado por eso que llamamos jirafa se halle más cerca que cualquiera de las demás de la manera en que las cosas son en y por sí mismas[8].

Pero sencillamente no es cierto que el rechazo de la existencia de hechos independientes de las descripciones sea una mera *generalización* de la relatividad social de las descripciones.

Una cosa es afirmar que debemos explicar nuestra aceptación de ciertas descripciones en términos de nuestros intereses prácticos, y no en términos de su correspondencia con la manera en que las cosas son en y por sí mismas, y otra muy distinta afirmar que no hay algo así como la manera en que las cosas son en y por sí mismas, independientemente de nuestras descripciones. Es perfectamente posible sostener la primera tesis sin suscribir en absoluto la segunda.

Para percibir esto con claridad, basta con reparar en que incluso el objetivista de los hechos más radical admitiría que puede haber en cualquier instante del tiempo muchas descripciones del mundo igualmente verdaderas, incluyendo algunas que pueden parecernos bastante absurdas. Imaginemos, por

[8] Ibíd.

ejemplo, que una jirafa estuviese comiendo hojas de un árbol de eucalipto situado a unos cinco kilómetros de donde el emperador Nerón se halla casualmente en ese momento. Sería entonces correcto describir la jirafa como una jirafa, pero también como un objeto que se encuentra a menos de seis kilómetros de un emperador.

Conceder la relatividad social de las descripciones equivale a aceptar que escogemos la descripción que nos parece «digna de adoptarse» según cuales sean nuestros intereses prácticos. He propuesto que por el momento aceptemos esta opinión. No cabe duda de que nuestros intereses pueden influir en que algunas descripciones nos parezcan más útiles que otras. Si lo único que sabemos de un objeto es que se halla a menos de seis kilómetros de distancia de un emperador, no sabremos nada acerca de su posible comportamiento, porque un gran número de objetos podría responder a esta descripción. En cambio, saber que algo satisface el concepto de *jirafa* puede indicarnos muchas cosas: que el animal en cuestión tiene un cuello largo, que se alimenta de hojas de las acacias, que está dotado de corazón y pulmones, etc.

Sin embargo, nada de lo que acabamos de decir *implica* que ninguna descripción del mundo pueda estar más cercana que otra de la manera en que las cosas son en y por sí mismas. Si yo, por ejemplo, dijera que el segmento espacio-temporal ocupado por una jirafa es un árbol, una montaña, un dinosaurio o un asteroide, nada de lo que la relatividad social de las descripciones nos autoriza a afirmar evitaría que todas estas descripciones fueran sencillamente falsas, en virtud de no corresponder a la manera en que son las cosas.

La relatividad social de las descripciones es una cosa, y el constructivismo de los hechos otra muy distinta. El constructivismo de los hechos depende de la tesis —una tesis que la relatividad social de las descripciones no sustenta en lo más mínimo— de que para entender que haya un modo objetivo de

ser del mundo tenemos primero que ponernos de acuerdo en usar ciertas descripciones de éste en lugar de otras; y que, previamente al uso de dichas descripciones, no tiene sentido la idea de que 'ahí fuera' se dé un hecho objetivo que determine cuál de nuestras descripciones es verdadera y cuál falsa.

¿Por qué habríamos de suscribir una tesis tan radical y contraintuitiva como ésta?

Algunos argumentos en favor de la tesis de la dependencia descriptiva de los hechos

Nelson Goodman ha intentado proporcionarnos una respuesta a la pregunta anterior. Comienza reflexionando sobre la noción de constelación.

Sobre la «Osa Mayor», escribe lo siguiente:

> ¿Ha estado ahí fuera una constelación tanto tiempo como las estrellas que la componen, o sólo comenzó a existir cuando fue seleccionada y designada? [...] Y, ¿qué podría querer decir que la constelación siempre estuvo ahí fuera, previamente a cualquier versión de ella? ¿Significa eso que cualesquiera configuraciones de estrellas han sido siempre constelaciones, sin importar si fueron o no seleccionadas y designadas como tales? Sugiero que afirmar que todas las configuraciones posibles son constelaciones equivale en el fondo a decir que ninguna lo es, y que una constelación se convierte en lo que es sólo por haber sido escogida entre la totalidad de configuraciones posibles, de manera parecida a como una clase de animales se convierte en especie sólo gracias a que ha sido distinguida, conforme a cierto principio, de otras clases de animales[9].

[9] Nelson Goodman, «Notes on the Well-Made World», en Peter McCormick (ed.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), p. 156.

Dejemos de lado, por el momento, las cuestiones ontológicas referidas a las estrellas que componen la Osa Mayor y preocupémonos sólo de la constelación que integran. ¿Deberíamos afirmar que la Osa Mayor existía ya antes de que la hubiésemos escogido para fijarnos en ella o, más bien, que fue el acto preciso de seleccionar esa particular configuración de estrellas lo que las convirtió en la constelación de la Osa Mayor?

Goodman se resiste a la idea de que la Osa Mayor haya estado todo el tiempo ahí fuera, esperando a ser percibida y designada. Pues si supusiéramos, observa, que la Osa Mayor existía ya antes de que la designásemos, entonces tendríamos que afirmar que todas las posibles configuraciones de estrellas —incluyendo el sinnúmero de ellas que no hemos decidido escoger como foco de nuestra atención— han de ser consideradas constelaciones. Y eso sería algo absurdo, concluye. Por lo tanto, al menos por lo que toca a los hechos relativos a qué grupos de estrellas constituyen constelaciones, nuestra descripción de las estrellas como constelaciones sería esencial a que lo fueran.

Habiendo establecido de ese modo que las constelaciones son dependientes de las descripciones, Goodman procede a generalizar su punto de vista a la totalidad de los hechos:

> Ahora bien, así como hacemos de ese modo las constelaciones seleccionando y agrupando ciertas estrellas en lugar de otras, así también hacemos estrellas trazando ciertos límites en lugar de otros. Nada dictamina si los cielos tendrían que ser caracterizados [*marked off*] por medio de constelaciones o por medio de otros objetos. Debemos fabricar aquello con lo que nos topamos, ya se trate de la Osa Mayor, Sirio, la comida, la gasolina o un equipo de sonido [10].

[10] Ibíd.

Esta línea argumental no es, sin embargo, muy prometedora.

Para empezar, «constelación» parece ser una de esas palabras —como «sacerdote» o «presidente»— que obviamente dependen de una descripción. La mayoría de los diccionarios definen «constelación» de manera similar a como lo hace el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* en su vigésimo segunda edición, o sea, como «conjunto de estrellas que, mediante trazos imaginarios sobre la aparente superficie celeste, forman un dibujo que evoca determinada figura, como la de un animal, un personaje mitológico, etc.»*. Así pues, tal como indica esta definición, es parte del concepto mismo de una constelación el que sea una configuración de estrellas que para seres humanos situados en la tierra evoca determinada figura sobre la aparente superficie celeste.

Se sigue trivialmente de una definición como ésta que la Osa Mayor no existió con anterioridad a que fuera percibida y designada; pues ser una constelación es justamente, según la definición citada, constituir un conjunto de estrellas que ha sido percibido y designado. Por consiguiente, no podríamos afirmar que cualquier configuración de estrellas posible cuente como una constelación, pues no toda configuración evocará una figura determinada al ser percibida desde la tierra por criaturas como nosotros.

Según esta manera típica de entender lo que es una constelación, constituye simplemente un hecho trivial sobre las constelaciones el que éstas existen sólo si han sido percibidas por observadores humanos; ello es simplemente parte de su definición. De ahí que ningún argumento basado en las constelaciones pueda, ni remotamente, sustentar un constructivismo generalizado sobre los hechos como el que Goodman persigue.

* En el original inglés, el autor cita una definición análoga, tomada del *American Heritage College Dictionary. (N. del T.)*

Pero el argumento de Goodman a favor de una dependencia generalizada de los hechos con respecto a las descripciones adolece de un problema mucho más grave, a saber, que su propio modelo de dependencia de las descripciones parece requerir que algunos hechos no sean dependientes de descripciones. Me explicaré.

La concepción de Goodman viene a ser algo como que construimos hechos al usar conceptos para agrupar ciertas cosas. Nuestros conceptos funcionan como moldes cortagalletas [*cookie cutters*]: tallan el mundo en hechos trazando límites de ciertos modos y no de otros. Por ejemplo, tomamos un conjunto de estrellas determinado, trazamos ciertas líneas entre ellas y las denominamos constelación; y es así como llega a haber constelaciones. O tomamos cierto conjunto de moléculas, trazamos una línea alrededor de ellas y las denominamos estrella; y es así como llega a haber estrellas.

Pues bien, para que esto pueda funcionar como explicación general de cómo son construidos los hechos, más nos vale que podamos llevarlo hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta el nivel de los hechos más básicos. Reiteremos, pues, el modelo de Goodman unas cuantas veces: tomamos un conjunto determinado de átomos, trazamos una línea a su alrededor y los denominamos molécula; y es así como llega a haber moléculas. Tomamos cierto conjunto de electrones, protones y neutrones, trazamos una línea a su alrededor y los denominamos átomo; y es así como llega a haber átomos, etc.

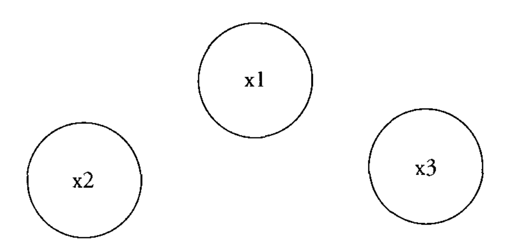
Este modelo no tiene por qué sugerir que carecemos de *razones* para trazar dichas líneas en la forma en que lo hacemos. Lo que afirma es que las razones que haya serán razones exclusivamente *pragmáticas:* a fines prácticos, nos conviene moldear el mundo de un modo y no de otro. El punto crucial, según el proyecto de Goodman, es que no se pueda decir de ninguna de estas formas de moldear el mundo que están más cerca que las demás del modo en que las cosas son en y por sí

mismas, pues las cosas no tendrían un modo de ser en y por sí mismas.

Sin embargo, si ésta es nuestra concepción de como se construyen los hechos, ¿no nos toparemos a cierta altura con una materia cuyas propiedades no estén determinadas de esta forma? Si nuestros conceptos son, en efecto, líneas cortantes que penetran en una suerte de masa mundana básica [*some basic worldly dough*], proporcionándole una estructura de la que carecería de otro modo, ¿no tendría que existir cierta masa del mundo sobre la que ellos puedan operar, y no habría que determinar las propiedades básicas de esta masa con independencia de la susodicha actividad constitutiva de los hechos? La masa básica en cuestión podría ser bastante escasa. Quizá sólo consista en el complejo espacio-temporal, en una determinada distribución de la energía o en lo que sea. Aun así, para que la susodicha concepción tenga algún sentido, ¿no se requerirá cierto tipo de materia básica? ¿Y no pone eso un punto final a la supuesta dependencia de los hechos con respecto a las descripciones?

Podemos ilustrar este último punto si analizamos otro famoso argumento a favor de la dependencia de los hechos con respecto a las descripciones, esta vez utilizado por Hilary Putnam [11].

Putnam nos invita a imaginar un mundo que contenga únicamente «tres individuos», al cual podemos representar por medio del diagrama 3.1:



[11] Cf. John Searle, *The Construction of Social Reality* (Nueva York: The Free Press, 1995), pp. 165-166.

¿De cuántos individuos se compone este mundo diminuto?

Según una noción de «objeto», típica del sentido común, hay exactamente tres objetos en dicho mundo, a saber, x1, x2 y x3. Sin embargo, como observa Putnam,

> Supongamos [...] que yo creyera, como algunos lógicos polacos, que para cada dos particulares existe un objeto consistente en su suma [...] [entonces] descubriré que el mundo de «tres individuos» [...] en realidad contiene *siete* objetos [12].

La moraleja, dice Putnam, es que no existe un hecho objetivo [*fact of the matter*] respecto de cuántos objetos hay en dicho mundo. Si uno adopta el esquema conceptual propio del sentido común, dirá que hay tres objetos, a saber, x1, x2 y x3; pero si uno adopta el esquema utilizado por ciertos lógicos polacos, dirá que hay siete objetos, a saber, x1, x2, x3, x1 + x2, x1 + x3, x2 + x3 y x1 + x2 + x3. Basado en este pequeño argumento, Putnam concluye que es absurdo pensar que hay una manera en que las cosas son en y por sí mismas con independencia del esquema conceptual respectivamente elegido.

Se trata, sin embargo, de un error. Todo lo que el ejemplo de Putnam muestra es que puede haber muchas descripciones del mundo (o de una parte de él) igualmente verdaderas. Y, como ya hemos visto, eso es algo que ningún objetivista de los hechos negaría. Todo objetivista de los hechos aceptaría que, para cualquier segmento espacio-temporal dado, puede haber múltiples descripciones del mismo, igualmente verdaderas, siempre y cuando éstas sean mutuamente consistentes. Lo único que está obligado a reconocer es que *no toda descripción posible* de un segmento espacio-temporal dado es verdadera, y

[12] Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), p. 96.

que algunas de tales descripciones serán falsas en virtud de no corresponder a lo que está ahí.

Pero incluso si entendemos el objetivismo de los hechos de este modo, ¿no constituirá el mundo diminuto de Putnam un contraejemplo del mismo? ¿Acaso no son mutuamente inconsistentes las descripciones que justificadamente hemos dado de él (tres objetos *versus* siete objetos)? Seguramente, no puede darse a la vez el caso de que el mundo contenga exactamente tres objetos y que contenga exactamente siete.

La respuesta, por supuesto, es que estas dos descripciones son perfectamente compatibles entre sí, pues invocan nociones de «objeto» completamente diferentes. No son más contradictorias entre sí que cuando afirmo que hay ocho personas en una fiesta y cuatro parejas en esa misma fiesta.

Por lo tanto, el ejemplo de Putnam fracasa en su intento por demostrar la tesis de que los hechos dependen de las descripciones. Aun más: en el fondo tiende a reforzar la tesis contraria.

Me refiero a que cualquier ejemplo de este tipo sólo puede funcionar si damos por sentados algunos hechos básicos —por ejemplo, el hecho de que hay tres círculos— que luego podamos redescribir verazmente de diversos modos. Una vez aceptado que el mundo diminuto contiene tres círculos, podemos introducir una noción de «objeto» según la cual es verdadero decir que hay tres objetos, e introducir una noción diferente de «objeto» según la cual es verdadero decir que hay siete objetos, o nueve objetos, o el número de objetos que sea.

Pero, de nuevo, esta estrategia redescriptiva no puede funcionar a menos que se reconozca la existencia de ciertos hechos básicos —de la masa básica del mundo— sobre los que luego se puedan desarrollar nuestras estrategias redescriptivas. Y eso es precisamente lo que el constructivismo de los hechos rechaza.

El constructivismo de los hechos: tres problemas

Podremos buscar por doquier argumentos mejores y más convincentes a favor de la Dependencia respecto de las descripciones; lo más seguro es, sin embargo, que acabemos con las manos vacías. Hasta donde se me alcanza, una vez que se distingue cuidadosamente la dependencia de los hechos respecto de las descripciones, por un lado, de la relatividad social de las descripciones, por otro, los constructivistas de los hechos tienen muy poco que ofrecernos, aparte del tipo de ejemplos —poco convincentes— esgrimidos por Goodman y Putnam.

Hasta ahora me he limitado a argüir que no se nos ha proporcionado argumento sólido alguno para creer que todos los hechos dependen de las descripciones y, por lo tanto, para cuestionar la opinión del sentido común según la cual muchos hechos sobre el mundo son independientes de nosotros. Al contrario, hemos encontrado buenas razones para pensar que el objetivismo de los hechos ya está presupuesto en la clase de constructivismo de molde cortagalletas con el que Goodman se propone rebatirlo.

Pero la posición que se opone al constructivismo de los hechos es incluso más sólida. No se trata sólo de que no se nos haya proporcionado una razón para tomar en serio el constructivismo de los hechos; es que además podemos aducir razones bastante convincentes para dudar de su coherencia final. Al respecto, cabe mencionar por lo menos tres problemas graves.

En primer lugar, como ya señalé al comienzo de este capítulo, es una verdad trivial acerca de la mayoría de los objetos y hechos de los que hablamos —electrones, montañas, dinosaurios, jirafas, ríos y lagos— el que su existencia *antecede* a la nuestra. ¿Cómo puede entonces su existencia depender de nosotros? ¿De qué manera podríamos crear nuestro propio pasado? ¿No nos comprometería esto a aceptar una especie de

causalidad retroactiva absurda, en la que la causa (nuestra actividad) sería posterior a su propio efecto (la existencia de los dinosaurios)? Denominemos a este problema el problema de la *causalidad* [*the problem of causation*].

En segundo lugar, incluso si aceptásemos que el universo tiene la misma duración que nosotros, ¿no es parte del *concepto* mismo de electrón o de montaña que estas cosas *no* fueron construidas por nosotros? Tómense los electrones: ¿No forma parte del propósito mismo de tener un concepto como el de electrón el que sirva para designar cosas que son independientes de nosotros? De acuerdo con el modelo estándar de la física de partículas, los electrones figuran entre los bloques componentes básicos de toda materia. Integran los objetos macroscópicos ordinarios que vemos y con los que interactuamos, incluidos nuestros propios cuerpos. ¿Cómo, entonces, podría su existencia depender de nosotros? Si nos empeñamos en afirmar que fueron construidos por nuestras descripciones de ellos, ¿no estaremos corriendo el riesgo de decir algo no sólo falso sino *conceptualmente incoherente,* como si no hubiéramos terminado de entender lo que se supone que es un electrón? Denominemos a esto el problema de la *idoneidad conceptual* [*the problem of conceptual competence*].

Finalmente, está el punto quizás más decisivo, y que podemos designar como *el problema del desacuerdo* [*the problem of disagreement*].

Como ya advertí en el último capítulo, es posible, en principio, combinar un constructivismo sobre un hecho dado P con el reconocimiento, después de reflexionar detenidamente, de que estábamos de alguna manera metafísicamente constreñidos a construir P. Pero como también señalé, el constructivista social no está interesado en construcciones impuestas como éstas. Su único propósito es enfatizar la dependencia de un hecho cualquiera respecto de nuestras necesidades e intereses *contingentes,* bajo el supuesto de que si estos últimos hu-

bieran sido distintos, entonces también lo habrían sido los hechos correspondientes.

Y el constructivista social hace bien, por cierto, en rechazar las construcciones impuestas, ya que, en el fondo, es difícil entender qué podrían significar. Si un hecho concreto debe realmente su existencia a nuestras actividades intencionadas, es difícil entender cómo excluir de plano que haya un conjunto de circunstancias *posibles* que nos permitan construir un hecho diferente e incompatible con él. (Incluso la teoría kantiana sobre la geometría vino a menos: poco después de que Kant la formulara, Riemann descubrió las geometrías no euclidianas, y casi un siglo después, Einstein demostró que el espacio físico era en realidad no euclidiano.)

Supongamos, pues, que —para plantear el asunto en términos esquemáticos generales— construimos el hecho de que P, y que la construcción respectiva es socialmente contingente. Entonces se sigue que es posible que alguna *otra* sociedad construya el hecho de que no-P, incluso al mismo tiempo en que nosotros estamos construyendo el hecho de que P.

Hasta aquí todo bien, puesto que eso es precisamente lo que el constructivista defendía. Sin embargo, ahora estamos en condiciones de argumentar como sigue:

1. Puesto que hemos construido el hecho de que P, P.
2. Y puesto que es posible que otra comunidad haya construido el hecho de que no-P, entonces posiblemente no-P.
3. Por lo tanto: Es posible que a la vez P y no-P *.

* Este argumento está pobremente formulado; tal como aparece aquí, da la impresión de que es falaz. Lo que debí haber escrito, más bien, es lo siguiente: Supongamos que el constructivismo de los hechos es verdadero. Entonces, 1) Si construimos el hecho de que p, entonces p. 2) Si otra sociedad construye el hecho de que no-p, entonces no-p. 3) Puesto que las construcciones respectivas son socialmente contingentes, es posible que la otra sociedad esté construyendo el he-

Pero ¿cómo podría haber un mundo tal que, siendo uno y el mismo, pudiera a la vez ser el caso que P y no-P? ¿Cómo podría ser a la vez el caso que los primeros americanos provinieran de Asia *y* que no provinieran de allí, sino que surgieran de un mundo subterráneo de espíritus? ¿Cómo podría darse el caso al mismo tiempo de que la tierra sea plana (el hecho construido por los griegos prearistotélicos) *y* redonda (el hecho construido por nosotros)? Y así sucesivamente [13].

El constructivismo de los hechos parece implicar una violación flagrante del principio de No-contradicción:

> *No-contradicción:*
> Necesariamente: No es el caso que a la vez p y no-p.

El problema no surge porque existan *efectivamente* dos comunidades que hayan construido hechos mutuamente incompatibles. Simplemente, basta con que sea *posible* que una comunidad haya construido p y que otra haya construido el hecho de que no-p (o por lo menos un hecho q que implique no-p) para que nos enfrentemos a una violación de la No-contradicción.

Este problema del desacuerdo se plantea de forma perfectamente generalizada, es decir, para el constructivismo en un dominio cualquiera; el problema no se da únicamente con respecto a una tesis constructivista global. Mientras se postule que las construcciones son contingentes, persistirá el problema de cómo dar cuenta de la posible construcción simultánea de hechos lógica o metafísicamente incompatibles.

cho de que no-p incluso al mismo tiempo en que nosotros estamos construyendo el hecho de que p. Luego, 4) Es posible que a la vez p y no-p. [Nota del autor a la edición de bolsillo, publicada en octubre de 2007.]

[13] Una versión del problema del desacuerdo ha sido discutida por André Kukla, *Social Constructivism and the Philosophy of Science* (Londres y Nueva York: Routledge, 2000), pp. 91-104.

Es imposible, en mi opinión, concebir cómo la tesis de la dependencia con respecto a las descripciones, entendida al modo de Goodman —es decir, como un constructivismo de moldes cortagalletas—, habría de poder solucionar los tres problemas mencionados. Contra dicha tesis las objeciones parecen ser determinantes.

Richard Rorty, sin embargo, ha denunciado desde hace tiempo que el constructivismo del molde cortagalletas no constituye la mejor implementación posible de la tesis de la dependencia descriptiva, y ha abogado por una manera alternativa de entender cómo los hechos dependen de nuestras actividades descriptivas. Su punto de vista, como veremos, está hecho a la medida para hacer frente a los tres problemas que hemos planteado en relación con el relativismo. En el capítulo siguiente examinaremos la variante típicamente rortiana del constructivismo.

CAPÍTULO 4

LA RELATIVIZACIÓN DE LOS HECHOS

El constructivismo relativista de Rorty

Rorty, refiriéndose específicamente al problema de la idoneidad conceptual, escribe lo siguiente:

> [...] personas como Goodman, Putnam *y yo* —es decir, personas que piensan que no hay un modo de describir el mundo que sea independiente de toda descripción, personas que piensan que éste no tiene un modo de ser en completa ausencia de descripción— nos sentimos tentadas continuamente por las metáforas kantianas de materia y forma. Esto es, nos sentimos tentadas a decir que no existían objetos antes de que el lenguaje moldeara la materia bruta (un contingente de materia en-siísta, mero contenido-sin-esquema). Pero basta con que digamos algo por el estilo, para que inmediatamente seamos acusados (no sin cierta plausibilidad) de formular la falsa aseveración causal de que la invención de «dinosaurio» fue la causa de que existieran los dinosaurios, es decir, para que seamos acusados

> de ser eso que nuestros detractores denominan «idealistas lingüísticos»[1].

Sin embargo, si no debemos entender la construcción de los hechos según este modelo kantiano de moldes cortagalletas —según el cual nuestros conceptos hendirían límites en la «materia bruta» del mundo, permitiendo que existan cosas como los dinosaurios—, ¿cómo entonces habremos de entenderla?

He aquí lo que Rorty tiene que decir al respecto (comprobaremos luego que valió la pena citarlo por extenso):

> [...] ninguno de nosotros los antirrepresentacionalistas hemos dudado jamás de que la mayoría de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en duda es que sean representacionalmente independientes de nosotros. Para que X sea representacionalmente independiente de nosotros, X tiene que poseer un rasgo intrínseco tal (un rasgo que posea bajo cualesquiera descripciones) que le permita ser mejor descrito por ciertos términos que por otros. Como nosotros no hemos hallado forma de decidir qué descripciones de un objeto captan lo que es «intrínseco» a él —por contraste con sus rasgos meramente «relacionales» y extrínsecos (por ejemplo, los rasgos que el objeto tiene con respecto a las descripciones)—, estamos dispuestos a descartar la distinción intrínseco-extrínseco, así como la opinión de que las creencias tienen una función representativa y la polémica sobre la dependencia o independencia de las representaciones. Eso implica descartar la idea de «cómo son las cosas *de todos modos*» [*how things are anyway*] (para usar una expresión de Bernard Williams), con independencia de si son descritas o no y de la manera en que son descritas.
>
> [Mis críticos parecen] pensar que ni yo ni ninguna otra persona nos sentiríamos «seriamente tentadas a negar que la afirmación 'No hay sillas en este cuarto' es verdadera o falsa en virtud

[1] Rorty, *Truth and Progress*, p. 90.

> de cómo son las cosas, o en virtud de la naturaleza de la realidad». Pero ocurre que sí me siento tentado a negar esto último; y la razón es que considero que la frase «en virtud de cómo son las cosas» se puede interpretar de dos maneras. Se la puede entender como abreviatura de «en virtud de cómo son usadas nuestras actuales descripciones de las cosas, y en virtud de las interacciones causales que tenemos con esas cosas». Pero también se la puede entender como abreviatura de «*simplemente* en virtud de cómo son las cosas, con total independencia de cómo las describimos». De acuerdo con la primera interpretación, pienso que las proposiciones verdaderas sobre la presencia de sillas, la existencia de neutrones, la deseabilidad del respeto hacia nuestros semejantes *y todo lo demás* son verdaderas «en virtud de cómo son las cosas». De acuerdo con la segunda interpretación, pienso que *ninguna* proposición es verdadera «en virtud de cómo son las cosas» [2].

Aunque no es fácil desentrañar todo lo que se dice en este pasaje, la idea básica parece ser la siguiente [3]. Según el esquema del molde cortagalletas, nosotros hacemos, literalmente hablando, que se den ciertos hechos (hacemos, por ejemplo, que existan jirafas cada vez que describimos el mundo en términos del concepto de *jirafa*). Pero eso equivaldría a dejarse seducir por el juego kantiano entre forma y contenido, y a dar pábulo a problemas sobre la relación entre la mente y la realidad como los ya esbozados.

Por eso, la forma correcta de pensar sobre el asunto es interpretar toda referencia a los hechos como exactamente equivalente a una referencia a cómo son las cosas según determinada teoría sobre el mundo o determinado «juego de lenguaje» (como dice a veces Rorty, empleando una metáfora de Witt-

[2] Ibíd., pp. 86-87.

[3] Es sabido que toda exégesis de la obra de Rorty es un asunto delicado. Por lo tanto, imagine el lector que la concepción que le estoy atribuyendo se limita a reunir todo aquello en sus escritos que pudiera ayudar al constructivista de los hechos a solucionar los problemas que le plantearemos a este último.

genstein). No tendría sentido, en consecuencia, la idea de que la realidad es en y por sí misma de determinada manera. Tampoco tendría sentido pensar que la mente, al utilizar ciertas descripciones, es la causante de que el mundo sea de determinada manera. Lo único que tendría sentido es la idea de que el mundo es de determinada manera *de acuerdo con* cierta manera de hablar de él, que es de determinada manera *con relación a* cierta teoría sobre él[4].

Ahora bien, ciertamente necesitamos comprender mejor esta idea de que una proposición es sólo verdadera con relación a una teoría, y no únicamente verdadera *simpliciter*, por lo que regresaremos a este punto enseguida. Pero pienso que ya estamos en condiciones de percibir que si la propuesta de Rorty estuviera bien fundada, sería de gran ayuda para solucionar los tres problemas que hemos delineado acerca del constructivismo de los hechos.

Aceptemos por el momento, pues, que nunca tenemos derecho a aseverar que algunas proposiciones son simplemente verdaderas, y que debemos limitarnos a afirmar que son verdaderas en relación con esta o aquella manera de hablar. En cuanto a las maneras de hablar mismas, no podríamos decir que unas son más verdaderas que otras, o más fidedignas al modo en que las cosas son en y por sí mismas, ya que no habría un modo de ser de las cosas en y por sí mismas. Sólo habría un modo de hablar que se opone a otro distinto.

¿Implica eso que uno puede hablar del modo que se le antoje, es decir, que no hay restricción alguna sobre cuáles descripciones del mundo se deben adoptar? Bueno, sí y no. La

[4] Ian Hacking parece tener en mente una idea similar cuando escribe: «El mundo es tan autónomo, está tan cerrado en sí mismo, que ni siquiera posee como tal lo que pudiéramos denominar una estructura. Ciertamente formulamos nuestras inestables representaciones sobre el mundo; pero cualquier estructura que logremos concebir será algo inherente a nuestras representaciones». Hacking, *The Social Construction of What?*, p. 85.

realidad misma, al menos, no sería impedimento para que hablásemos de una manera y no de otra, ya que no existiría algo así como la realidad tal como ésta es en sí misma.

Como Rorty puntualiza, eso no significa, empero, que todos los modos de hablar estén a la par; por razones pragmáticas preferiremos algunos en lugar de otros. Algunos de estos modos de hablar nos resultarán más *ventajosos* que otros para satisfacer nuestras necesidades. En la vida ordinaria, cuando simplemente decimos que algo es verdadero, lo que en realidad queremos decir (o deberíamos querer decir) es que es verdadero en relación con *nuestro* modo preferido de hablar, un modo de hablar que hemos adoptado porque ha llegado a parecernos útil.

Ahora bien, nótese que, de acuerdo con nuestro modo de hablar, la mayoría de los aspectos del mundo son causalmente independientes de nosotros y aparecieron antes que nosotros. Como Rorty ha dicho:

> Dado que resulta ventajoso hablar de montañas, como de hecho lo es, una de las verdades obvias acerca de las montañas es que estuvieron aquí antes de que hablásemos de ellas. Si alguien no cree eso, probablemente no sepa cómo jugar los juegos de lenguaje que emplean la palabra «montaña». Pero la utilidad de estos juegos de lenguaje no tiene nada que ver con la cuestión de si la Realidad-tal-como-es-en-sí-misma (esto es, independientemente de cómo es útil para los seres humanos describirla) contiene montañas o no [5].

Así pues, de acuerdo con la concepción de Rorty, es correcto aseverar que nosotros no fabricamos las montañas y que éstas existieron antes que nosotros; estas afirmaciones estarían avaladas

[5] Richard Rorty, «Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions?: Academic Freedom and the Future of the University», *Academe* 80, nº 6 (noviembre-diciembre, 1994), p. 57.

por el modo de actuar que hemos adoptado. Sin embargo, eso no significa que sea simplemente verdadero que hay montañas independientemente de los seres humanos; jamás tendría sentido afirmar que algo es simplemente verdadero. De lo único que podemos hablar con sentido es de aquello que es verdadero de acuerdo con este o aquel modo de hablar, modo de hablar que a veces nos resulta conveniente adoptar. Eso zanjaría los problemas de la causalidad y de la idoneidad conceptual.

Quizás podamos entender mejor la posición de Rorty sobre este particular si trazamos una analogía con la forma en que solemos concebir la verdad cuando nos referimos a las ficciones. Todos sabemos que los personajes de una novela son constructos del autor. Pero dentro de la novela no se piensa que han sido construidos (salvo, quizá, por sus progenitores). Se piensa en ellos, más bien, como se pensaría en gente real, como si estuvieran dotados de un origen biológico también real. Así pues, de acuerdo con la obra de ficción *Las asombrosas aventuras de Kavalier y Clay*, es verdad que Joseph Kavalier era un judío que huyó de Praga cuando esta ciudad se hallaba ocupada por los nazis, y que sus padres fueron asesinados por los invasores[6].

De manera similar, el constructivista rortiano piensa que, una vez que nosotros hemos decidido adoptar una determinada teoría del mundo que incluye la descripción «Existen las montañas» (al igual que un escritor decide lo que hacen sus diversos personajes), es verdadero de acuerdo con dicha teoría que las montañas son causalmente independientes de nosotros, y que existieron antes que nosotros.

El constructivismo relativista de Rorty también ofrece una pulcra solución al problema del desacuerdo. Así como puede

[6] Michael Chabon, *The Amazing Adventures of Kavalier and Clay* (Nueva York: Picador, 2000). Le estoy agradecido a Nishiten Shah por su sugerencia de que esta analogía pudiera resultar útil para explicar la opinión de Rorty.

ser verdadero de acuerdo con una pieza de ficción que p, y verdadero de acuerdo con otra pieza de ficción que no-p, así no hay dificultad alguna para dar cuenta del hecho de que puede ser ventajoso para una comunidad afirmar, por ejemplo, la existencia de almas inmateriales y ventajoso para otra comunidad el negarla. Debido a que

> Es verdadero, de acuerdo con la teoría T1 de C1, que hay Xs

no contradice en manera alguna a

> Es verdadero, de acuerdo con la teoría T2 de C2, que no hay Xs,

sendas opiniones no compiten entre sí, y el problema del desacuerdo sencillamente desaparece.

Adscribirse al relativismo parece, pues, ayudar a resolver los tres problemas del constructivismo de los hechos, a primera vista insuperables, que desvelamos en el capítulo anterior. Y no parece que tengamos otra alternativa. Para que el constructivismo de los hechos pueda funcionar, *es necesario,* por lo visto, que asuma esta variante relativista de Rorty.

En especial, da la impresión que el problema del desacuerdo no tiene solución a menos que se recurra a la relativización. Ésta es una lección general para todas las concepciones constructivistas (incluso aquellas que, a diferencia de la que estamos discutiendo, se circunscriben a dominios locales y no pretenden aplicarse a la totalidad de los hechos).

Tómese cualquier proposición no relativizada P y cualquier comunidad C: mientras las construcciones en cuestión sean metafísicamente contingentes, no tenemos siquiera la posibilidad de decir que C haya construido el hecho de que P. Decir algo así vulneraría inmediatamente el principio de No-

contradicción. Lo más que una concepción constructivista como ésa puede aspirar a decir es que C construye el hecho relativizado:

De acuerdo con C: P,

o algo por el estilo.

En mi opinión, los presuntos constructivistas actuales —incluidos los que trabajan dentro de la tradición analítica— no han reparado suficientemente en este punto[7].

Relativismos locales y relativismo global

La variante posmodernista rortiana del relativismo global invoca la célebre declaración de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas»[8]. Sin embargo, a lo largo de la historia, las tesis relativistas más influyentes han estado dirigidas a dominios *específicos,* como por ejemplo al tema de la verdad en la *moralidad,* en la *estética* o en la *etiqueta.* Será útil que nos detengamos un momento para examinar cómo deberíamos reconstruir tales tesis[9].

[7] Para un ejemplo de un constructivismo contemporáneo sobre la moralidad, véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[8] Por «global» me refiero a «lo que incluye todos los asuntos» y no a «lo relativo a todas las partes de la tierra».

[9] Me propongo desarrollar aquí una manera, especialmente influyente, de formular un punto de vista relativista en un dominio particular y al que denominaré «relativismo riguroso» [*thoroughgoing relativism*]. Comienza apelando a la sutil discusión del relativismo moral —modificándola un poco— que hace Gilbert Harman en su contribución a Harman y Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity.* Hay por lo menos otros dos enfoques a la formulación de relativismo local en la literatura especializada. Uno de ellos, que parte de la idea de que una concepción relativista de un dominio concreto consiste en la tesis de que en ese dominio pueden presentarse auténticas contradicciones, conduce, en mi opinión,

Tomemos el caso importante de la moralidad. Imaginemos que Eliot pronuncia la oración

1. «Ken obró mal al robar el dinero».

El relativista moral comienza por señalar que no hay hechos en el mundo que puedan hacer que un juicio absoluto como éste sea verdadero. Ningún acto es jamás simplemente correcto o incorrecto desde el punto de vista moral. Para expresar esto digamos que el relativista moral aprueba de entrada la tesis del *antiabsolutismo moral* [*moral non-absolutism*]:

Antiabsolutismo moral:

2. No hay hechos morales absolutos capaces de confirmar los juicios morales absolutos.

Ahora bien, todo pensador que suscriba el antiabsolutismo moral se enfrenta a una decisión. Debe manifestar qué pretende hacer con nuestras proferencias morales ordinarias [*ordinary moral utterances*], dado que ha decidido suscribir una concepción de ellas que implica que todas las proferencias de esta clase son falsas.

La respuesta del nihilista moral es instarnos a abandonar por completo el discurso moral. Opina que el descubrimiento de que no existen hechos absolutos del tipo requerido convierte en inservible el discurso de la moralidad, así como alguien podría pensar que el descubrimiento putativo de que Dios no existe convertiría irreversiblemente en inútil todo discurso religioso.

El expresivista moral, por otra parte, trata de aferrarse al discurso moral reconstruyendo las proferencias morales no

a un callejón sin salida. El otro enfoque, que denomino «relativismo absolutista», será examinado brevemente por mí en el capítulo 6.

como si expresaran juicios, sino como si expresaran los estados afectivos que tienen lugar en la mente del hablante. Así, un emotivista moral reconstruirá la proferencia de Eliot

«Ken obró mal al robar el dinero»

como si significara, poco más o menos:

3. ¡Abajo al robo del dinero por parte de Ken! *

Y, puesto que decir ¡Abajo! respecto de la acción de alguien no es decir algo susceptible de ser verdadero o falso, deja de ser importante que no haya hechos que validen la verdad de las proferencias morales.

El relativista moral discrepa no sólo del nihilista moral, sino también del expresivista moral. A diferencia del nihilista moral, el relativista moral aboga porque se conserve el discurso moral; y a diferencia del expresivista moral, aboga porque se retenga la tesis de que las proferencias morales son juicios susceptibles de ser verdaderos. Su solución es aconsejarnos que reconstruyamos las proferencias morales no como si éstas dieran cuenta de hechos absolutos (cuya inexistencia se había concedido), sino como si reflejaran hechos *relacionales* (cuya posibilidad nadie pone en duda). Un primer y razonable intento de formular la recomendación relativista podría tener la apariencia siguiente:

Relacionalismo moral (primer intento):
Para que el juicio moral de Eliot pueda aspirar a ser verdadero, la proferencia de éste

«Ken obró mal al robar el dinero»

* En el original: *Boo, to Ken's stealing that money! (N. del T.)*

no debe ser reconstruida como si expresara la aseveración

Ken obró mal al robar el dinero,

sino como si expresara la aseveración:

4. *De acuerdo con el marco moral M [moral framework M], Ken obró mal al robar el dinero.*

A este primer y razonable intento hay que introducirle enseguida, no obstante, una pequeña pero importante modificación. En efecto, al formular su proferencia, Eliot estaba respaldando una opinión sobre el robo del dinero por parte de Ken, mientras que un juicio meramente relacional como (4) es sólo un enunciado lógico sobre la relación que existe entre el marco moral M y el juicio de que Ken obró mal al robar el dinero. Incluso alguien que discrepara con Eliot respecto a que Ken obró mal al robar el dinero podría suscribir (4).

Para comprobar esto último, consideremos la situación de Jorge. Jorge no tiene interés alguno en afirmar que Ken obró mal al robar el dinero porque Jorge no acepta el código moral M, sino un código moral diferente M', de acuerdo con el cual Ken no obró mal al robar el dinero. Con todo, Jorge no tiene inconveniente en admitir que, *de acuerdo con M,* Ken obró mal al robar el dinero.

Para hacer justicia a este punto, por lo tanto, debemos modificar la cláusula relacional de modo que haga referencia a la aceptación, por parte del hablante, del marco moral particular con respecto al cual —según lo afirma el relativismo— el hablante debe relativizar sus aseveraciones morales:

Relacionalismo moral:
Para que el juicio moral de Eliot pueda siquiera aspirar a ser verdadero, su proferencia

«Ken obró mal al robar el dinero»

no debe ser reconstruida como si expresara la aseveración

Ken obró mal al robar el dinero,

sino como si expresara la aseveración:

5. *De acuerdo con el marco moral M, que yo, Eliot, acepto, Ken obró mal al robar el dinero.*

Finalmente, para enfatizar que no hay nada que privilegie alguno de estos marcos morales por encima de cualquiera de los demás, el relativista suele añadir una cláusula de este tenor:

Pluralismo moral:
Hay muchos marcos morales alternativos, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguno de ellos sea más correcto que cualquiera de los demás.

El relativismo moral, por lo tanto, es el resultado de combinar el antiabsolutismo moral, el relacionalismo moral y el pluralismo moral, una vez que estas tres tesis han sido apropiadamente generalizadas. Así:

Relativismo moral:

6. No hay hechos morales absolutos capaces de confirmar los juicios morales absolutos.
7. Para que los juicios morales de S puedan siquiera aspirar a ser verdaderos, las proferencias de S de la forma

   «P obró mal al hacer A»

no deben ser reconstruidas como si expresaran la aseveración

P obró mal al hacer A,

sino como si expresaran la aseveración:

De acuerdo con el marco moral M, que yo, S, acepto, P obró mal al hacer A.

8. Hay muchos marcos morales alternativos, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguno de ellos sea más correcto que cualquiera de los demás.

Ahora bien, el relativismo global de Rorty constituye un esfuerzo para extender una concepción relativista como ésta a *todos* los dominios. Para decirlo en sus mismos términos, hay muchos esquemas alternativos para describir el mundo, pero no se puede decir que alguno de ellos que sea más fiel que los demás a la manera en que son las cosas en y por sí mismas, ya que no habría una manera de ser de las cosas en y por sí mismas.

Por supuesto, algunas de estas teorías nos resultarán más útiles que las demás, por lo que aceptaremos unas y no otras. Y en el momento de hacer aseveraciones sobre el mundo, aquellas que aceptemos nos resultarán más pertinentes. De ahí que solamos decir:

«Hay jirafas»,

y no:

«Hay jirafas de acuerdo con una teoría que aceptamos».

Sin embargo, no sería —ni podría ser— *simplemente* verdadero que hubiera jirafas (así como Rorty dice que no puede ser *simplemente* verdadero que hay sillas en esta habitación); a lo sumo, lo que sería verdadero es que hay jirafas de acuerdo con un modo de hablar que nos parece útil adoptar.

Relativismo global sobre los hechos:

9. No hay hechos absolutos de la forma p.
10. Para que nuestros juicios fácticos puedan siquiera aspirar a ser verdaderos, no debemos reconstruir las proferencias de la forma

    «p»

    como si expresaran la aseveración

    p,

    sino, más bien, como si expresaran la aseveración

    De acuerdo con una teoría T, que nosotros aceptamos, p.

11. Hay muchas teorías alternativas para describir el mundo, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguna de ellas sea más fiel que cualquiera de las demás a la manera de ser de las cosas en y por sí mismas.

Rechazo del relativismo global: el argumento tradicional

Los filósofos han sospechado desde hace mucho tiempo que un relativismo global sobre los hechos es una posición fundamentalmente incoherente. Un relativismo local sobre un

dominio específico —como, por ejemplo, el relativismo moral— quizá no sea particularmente plausible; pero al menos parecerá coherente. En cambio, muchos filósofos han sostenido que un relativismo globalizado no tiene sentido. ¿Por qué no?

La idea aproximada que subyace a esta objeción tradicional y frecuentemente repetida es que *toda* tesis relativista necesita reconocer que existen como mínimo *algunas* verdades absolutas; pero un relativismo global afirma que no existe *ninguna* verdad absoluta. Por lo tanto, un relativismo global estaría destinado a ser incoherente.

Estoy de acuerdo con esta objeción tradicional, pero no con el argumento tradicional usado para defenderla.

El argumento tradicional ha sido formulado elegantemente por Thomas Nagel (quien, no obstante, usa respectivamente las palabras «subjetivo» y «objetivo» en lugar de mis términos «relativo» y «absoluto»):

> [...] la aseveración de que «Todo es subjetivo» debe de ser un puro sinsentido, ya que ella misma tendría que ser o subjetiva u objetiva. Pero no puede ser objetiva, ya que entonces sería falsa en caso de ser cierta. Y no puede ser subjetiva, porque entonces dejaría de excluir toda aseveración objetiva, incluyendo la aseveración de que ella es objetivamente falsa. Quizá haya subjetivistas, acaso disfrazados de pragmatistas, que presenten el subjetivismo como si fuera aplicable a sí mismo. Pero, en este caso, el subjetivismo no tendría necesidad de ser rebatido, ya que sería un mero protocolo de lo que el subjetivista encuentra agradable decir. Y si, encima, el subjetivista nos invitase a que lo acompañáramos, no necesitaríamos ofrecerle una razón para rehusar su invitación, ya que él tampoco nos ha ofrecido una para que la aceptemos [10].

[10] Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 15.

De acuerdo con este argumento tradicional, el relativista global estaría, por lo tanto, atrapado entre las dos alternativas de un dilema. O bien aspira a que su propio punto de vista sea absolutamente cierto, o bien que éste sea sólo relativamente cierto, cierto con relación a determinada teoría. En el primer caso, se refutará a sí mismo, pues habrá admitido que existe al menos una instancia de verdad absoluta. En el segundo caso, podremos hacer caso omiso de él, porque nos hallaremos únicamente ante un protocolo de lo que el relativista encuentra agradable decir.

Los relativistas son proclives a rechazar este tipo de argumentos de autorrefutación, calificándolos de argucias lógicas, irrelevantes para las cuestiones que están siendo discutidas. Esta actitud, creo, está errada. Siempre es bueno preguntarse cómo determinada idea general sobre la verdad, el conocimiento o el significado se aplica a sí misma; y pocas cosas pueden perjudicar más una idea que descubrir que es falsa *según sus propios parámetros* [*by its own lights*]. Dicho esto, sin embargo, hay que reconocer que no es completamente obvio que dicho argumento de autorrefutación sea sólido, puesto que no es evidente que éste se siga de admitir que el relativismo como tal sólo puede ser cierto en relación con una teoría y que éste constituya sólo un protocolo de aquello que el relativista «encuentra agradable decir». Bien podría suceder, después de todo, que el relativismo sea cierto con respecto a una teoría que nos conviene a todos aceptar, relativistas y antirrelativistas por igual.

Debido a ello, no me impresiona demasiado el argumento tradicional a favor de la afirmación de que el relativismo global es autorrefutatorio. Existe, sin embargo, otro argumento más fuerte que cumple el mismo cometido.

Rechazo del relativismo global: un argumento diferente

El relativista global mantiene que no puede haber hechos de la forma:

12. Han existido los dinosaurios,

sino sólo hechos de la forma:

13. De acuerdo con una teoría que aceptamos, han existido los dinosaurios.

Hasta ahora, todo bien. Pero ¿quiere ello decir que tenemos que admitir la existencia de hechos absolutos de esta última forma, hechos referidos al tipo de teoría que aceptamos?

El relativista que responda afirmativamente a esta última pregunta se enfrenta a tres problemas. El primero y más importante es que tendría que renunciar a expresar la opinión que quería expresar, a saber, que no hay hechos absolutos de ninguna especie sino sólo hechos relativos. En vez de ello, tendría que conformarse con aseverar que los únicos hechos absolutos que existen son hechos acerca de cuáles teorías son aceptadas por las distintas comunidades. En otras palabras, estaría proponiendo que los únicos hechos absolutos que existen son hechos acerca de nuestras *creencias.* Y eso habría dejado de ser un relativismo global.

En segundo lugar, esta opinión, considerada por sí misma, resulta harto peculiar, pues es difícil aceptar que hay una dificultad con respecto a los hechos absolutos que tienen que ver con las montañas y las jirafas, pero que no hay dificultad alguna con los que se refieren a cuáles son las creencias de la gente. Esto parece poner las cosas al revés. Es lo mental, y no lo físico, lo que más ha intrigado siempre a los filósofos, hasta el punto de que muchos de ellos han llegado a negar completa-

mente la existencia de los hechos sobre lo mental, eliminándolos de su inventario de lo que el mundo contiene. Los filósofos que propugnan este paso son conocidos con el nombre de «eliminacionistas» [*eliminativists*]; y no deja de ser irónico que uno de los primeros y más influyentes eliminacionistas haya sido el propio Rorty[11].

Finalmente está el problema de que el relativista no llega a su posición impulsado por la idea peculiar de que los hechos sobre lo mental gozan, por así decirlo, de mejor salud que los hechos sobre lo físico; si ésa fuera su motivación, tendría que ofrecernos un tipo de argumento muy diferente de aquel del que normalmente echa mano; un argumento que apelara no al carácter misterioso de los hechos absolutos como tales, sino al carácter misterioso de los hechos absolutos sobre lo físico en particular, en oposición a aquellos que se refieren a lo mental. Pero eso no es ni remotamente lo que el relativista global pretende hacer. La idea que lo inspira, más bien, es que hay algo incoherente en la posibilidad misma de que exista un hecho absoluto, ya se trate de un hecho físico, un hecho mental o un hecho normativo.

En suma: no es realmente una opción viable para el relativista contestar afirmativamente a la pregunta de si hay hechos absolutos del tipo descrito en (13). Pero ¿qué implicaría una respuesta negativa a dicha pregunta?

Si no es simplemente verdadero que aceptamos una teoría de acuerdo con la cual han existido los dinosaurios, ello tendrá que ser porque este hecho se da únicamente con respecto a una teoría que aceptamos. Por lo tanto, la idea subyacente será que los únicos hechos que existen han de revestir la forma:

[11] Véase, por ejemplo, Richard Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», *Review of Metaphysics* 19 (1965), pp. 24-54.

> De acuerdo con una teoría que aceptamos, existe una teoría que aceptamos de acuerdo con la cual han existido los dinosaurios.

Y, entonces, por supuesto, el mismo procedimiento dialéctico se repite automáticamente. En cada peldaño de este regreso inminente, el relativista tendrá que negar que la aseveración respectiva sea simplemente verdadera e insistir en que, tomada como tal, es verdadera sólo en relación con una teoría que aceptamos.

El resultado final es que el relativista de los hechos estará comprometido con la opinión de que los únicos hechos que existen son hechos de tipo infinito que tienen la forma:

> De acuerdo con una teoría que aceptamos, hay una teoría que aceptamos de acuerdo con la cual hay una teoría que aceptamos de acuerdo con la cual... han existido los dinosaurios.

Pero es absurdo proponer que para que nuestras proferencias puedan siquiera aspirar a ser verdaderas han de ser entendidas por nosotros como proposiciones de tipo infinito que ni siquiera somos capaces de expresar o entender.

Así pues, el verdadero dilema que amenaza al relativista global es el siguiente: o bien la formulación que nos brinda fracasa en su intento de articular la opinión de que sólo hay hechos relativos, o bien se reduce a la afirmación de que deberíamos reinterpretar nuestras proferencias de manera que reflejen proposiciones de tipo infinito que no somos capaces de expresar o de entender.

En cierto sentido, esta dificultad habría debido resultar obvia desde el principio. Nuestra captación de los puntos de vista relativistas procede de nuestra captación de algunos relativismos locales (enfoques relativistas de dominios específicos, como los de la etiqueta y la moral). Los relativismos locales,

sin embargo, están explícitamente comprometidos con la existencia de verdades absolutas, sólo que exigen que los juicios en un dominio dado sean relativizados con respecto a determinado parámetro para que puedan poseer condiciones de verdad absolutas. Una vez que han sido relativizados, empero, *sí* adquieren condiciones de verdad absoluta y son susceptibles de ser absolutamente verdaderos o falsos. Por lo tanto, los relativismos locales no nos proporcionan un modelo que nos permita eludir un compromiso con la verdad absoluta como tal.

Conclusión

Hay dos formas de articular la idea de que todos los hechos han sido construidos: el constructivismo del molde cortagalletas y el constructivismo relativista. Ambas versiones se topan con dificultades insuperables. La versión del molde cortagalletas sucumbe ante los problemas de la causalidad, la idoneidad conceptual y el desacuerdo. Y la versión relativista afronta un dilema fatal: o es incomprensible o deja de ser relativismo.

No tenemos, pues, más remedio que reconocer que tiene que haber hechos objetivos, independientes de la mente.

Este argumento, por supuesto, no basta para indicarnos cuáles hechos se dan y cuáles no; tampoco nos revela, respecto de los que se dan, cuáles son independientes de la mente y cuáles no.

Pero una vez que hemos comprendido que no hay ningún obstáculo filosófico de tipo general que nos impida reconocer la existencia de hechos independientes de nuestra mente, podemos apreciar que realmente no se nos ha dado razón alguna para suponer que tales hechos no sean aquello que siempre supusimos que fueran: hechos sobre los dinosaurios, las jirafas, las montañas, etc.

CAPÍTULO 5

DEFENSA DEL RELATIVISMO EPISTÉMICO

Introducción

Si el argumento de los dos capítulos anteriores es correcto, no tenemos más remedio que pensar que, en gran medida, el mundo de ahí fuera es lo que es, con independencia de nosotros y de nuestras creencias sobre él. Hay muchos hechos que jamás contribuimos a configurar. Si queremos alcanzar una concepción verdadera acerca de cómo es el mundo, nuestras creencias deben reflejar fielmente tales hechos independientes de la mente.

Por supuesto, el mundo no se inscribe por sí solo en nuestras mentes. Cada vez que intentamos desentrañar la verdad, lo que hacemos es tratar de discernir qué es cierto a partir de la evidencia de que disponemos; intentamos formar aquella creencia que, dada la evidencia disponible, sería más *racional* adoptar.

Pero ¿acaso hay una *única* manera de formar creencias como respuesta ante la evidencia? ¿Son los hechos referidos a la justificación de naturaleza universal, o pueden, más bien, variar de una comunidad a otra?

Así como existen relativistas morales que piensan que no hay hechos morales universales, así también hay *relativistas epistémicos* que piensan que no hay hechos epistémicos universales, y que los hechos acerca de cuál creencia está justificada por una determinada pieza de evidencia pueden variar de una comunidad a otra. Si estos últimos filósofos tienen razón, distintos pueblos podrán alcanzar racionalmente conclusiones contrarias incluso si aceptan los mismos datos; o, al menos, así parece.

Un partidario de la Validez Igual podría, pues, compartir nuestro dictamen negativo acerca del constructivismo de los hechos, pues aun tendría buenas perspectivas de éxito si se basa en una concepción constructivista de la creencia racional. Podría renunciar, esto es, a la idea de que *todos* los hechos varían de un contexto social a otro, al mismo tiempo que mantendría la tesis, mucho más débil, de que los hechos sobre la creencia racional varían de un contexto social a otro.

Exactamente como antes, la concepción constructivista de la creencia racional hará bien en asumir una modalidad explícitamente relativista si desea evitar el problema del desacuerdo, y en adelante presupondré que lo hace. Veremos que la concepción relativista de la creencia racional, a diferencia de lo que sucedía con el constructivismo de los hechos, parece contar con un argumento poderoso a su favor.

Una vez más, será Richard Rorty quien nos proporcione la más vívida exposición de la concepción que analizamos. Pero, primero, algunos rudimentos de historia de la astronomía.

Rorty acerca del cardenal Belarmino

Hasta el siglo XVI, la idea predominante sobre el universo concebía éste como un espacio cerrado, limitado por un enorme envoltorio esférico, cuyo centro era ocupado por la Tierra, mientras los cuerpos celestes, incluyendo las estrellas, el Sol y los planetas, daban vueltas alrededor de ella. Esta concepción geocéntrica del universo fue desarrollada con gran candor por Ptolomeo y sus seguidores, hasta convertirse en una sofisticada teoría astronómica que podía predecir con admirable precisión los movimientos de los cuerpos celestes.

A pesar de ello, para cuando Copérnico se propuso estudiar el firmamento, los astrónomos habían recopilado una gran cantidad de observaciones detalladas —sobre todo en relación con la posición de los planetas y la precesión de los equinoccios— que la concepción ptolemaica tenía dificultades para explicar.

En 1543, Copérnico publicó su *De revolutionibus orbium caelestium* [Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes], donde afirmaba que las observaciones astronómicas conocidas podían ser explicadas mejor si se suponía que la Tierra rotaba sobre su propio eje una vez al día y se trasladaba alrededor del Sol una vez al año. Varias décadas más tarde, Galileo, utilizando uno de los primeros telescopios astronómicos, obtuvo evidencia impresionante a favor de la teoría de Copérnico. La teoría copernicana había sugerido que los planetas se parecían a la Tierra, que la Tierra no es el único centro de rotación de los cuerpos celestes, que Venus tenía que exhibir fases y que el universo es mucho mayor de lo que se había sospechado hasta entonces. Cuando el telescopio de Galileo mostró la presencia de montañas en la luna, los satélites de Júpiter, las fases de Venus y una enorme cantidad de estrellas cuya existencia se desconocía, las condiciones estuvieron dadas para un cambio radical en la concepción del universo.

Por toda respuesta a sus esfuerzos, Galileo fue citado a Roma en 1615 para que defendiera sus puntos de vista contra la acusación de herejía [1]. La causa del Vaticano fue defendida por el cardenal Belarmino, de infausta memoria, del cual se cuenta que, al ser invitado por Galileo a mirar por su telescopio para que se cerciorase por sí mismo, se negó de plano, alegando que poseía una fuente de evidencia sobre la constitución del firmamento muy superior a la suya, a saber, las propias Sagradas Escrituras.

Refiriéndose a este incidente, Rorty escribe:

> Pero ¿supone esto que tenemos alguna manera de afirmar que las consideraciones expuestas por el cardenal Belarmino contra la teoría de Copérnico —las descripciones de la estructura celeste contenidas en las Escrituras— eran «ilógicas o acientíficas»? [...] [Belarmino] defendió su punto de vista diciendo que disponemos de excelente evidencia (bíblica) independiente para creer que los cielos son, en términos generales, ptolemaicos. ¿Acaso su evidencia procedía de una esfera totalmente distinta, y era su propuesta de que se acotara el campo de estudio «acientífica»? ¿Qué impide que las Escrituras sean una fuente excelente de evidencia acerca de la constitución del firmamento? [2].

Rorty responde sus propias preguntas del modo siguiente:

> Considero que la pregunta de si Belarmino [...] estaba introduciendo consideraciones «acientíficas» que no venían al caso es una pregunta acerca de si existe o no una manera previa de determinar la relevancia de un enunciado por encima de otro, alguna «criba» (para usar el término de Foucault) que determine qué

[1] Para una exposición apasionante de este episodio de la historia del pensamiento, puede verse: Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago: University of Chicago Press, 1955).

[2] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 328-329.

tipos de evidencia podría haber para determinar el movimiento de los planetas.

Obviamente, la conclusión que deseo extraer es que la «criba» que emergió en la última parte del siglo XVII y en el siglo XVIII no estaba disponible como marco de referencia a comienzos del siglo XVII, cuando se llevó a cabo el juicio de Galileo. No había epistemología concebible ni estudio de la naturaleza humana alguno que pudieran «descubrirla» antes de que se la fraguara. La noción de lo que cuenta como «científico» estaba en proceso de formación. Si uno se adhiere a los valores [...] compartidos por Galileo y Kant, entonces es cierto que Belarmino estaba siendo «acientífico». Por supuesto, casi todos nosotros [...] nos adherimos gustosos a ellos. Somos los herederos de tres siglos de retórica acerca de la importancia de distinguir nítidamente entre ciencia y religión, ciencia y política, ciencia y filosofía, etc. Esta retórica ha formado la cultura europea. Nos ha convertido en lo que somos hoy. Tenemos la suerte de que no haya perplejidades en la epistemología y en la historiografía de la ciencia, por pequeñas que sean, que puedan anularla. Pero proclamar nuestra fidelidad a estas distinciones no es lo mismo que afirmar que hay criterios «objetivos» y «racionales» para adoptarlas. Galileo, por así decirlo, salió vencedor de este debate, y todos nos movemos en el terreno común de la «criba» entre lo relevante y lo irrelevante que la «filosofía moderna» desarrolló como consecuencia de esa victoria. Pero ¿cómo mostrar que la controversia entre Belarmino y Galileo «difiere genéricamente» de las controversias, por ejemplo, entre Kerensky y Lenin, o entre la *Royal Academy* (de *ca.* 1910) y Bloomsbury?[3].

En estos impresionantes pasajes, Rorty expresa los postulados centrales de una concepción constructivista/relativista de la creencia justificada[4]. Galileo afirma disponer de evidencia que

[3] Ibíd., pp. 330-331.

[4] Hay otras posiciones en la literatura especializada que han reivindicado para sí este rótulo. En este libro me concentraré en el tipo de relativismo epistémico que Rorty describe en el pasaje recién citado, relativismo que insiste en relativizar los

justifica su creencia en la teoría copernicana. Belarmino lo niega, afirmando que posee una fuente de evidencia sobre la constitución de los cielos preferible a la de Galileo, a saber, las propias Sagradas Escrituras. De acuerdo con Rorty, no hay hecho objetivo alguno acerca de cuál de estos contendientes tiene la razón, pues no hay hechos absolutos acerca de qué justifica qué cosa. Antes bien, Belarmino y Galileo estarían operando con *sistemas epistémicos* fundamentalmente diferentes, «cribas» completamente heterogéneas para determinar «qué tipos de evidencia podrían existir para sustentar afirmaciones sobre el movimiento de los planetas». Y no hay hecho objetivo alguno —susceptible de ser descubierto, digamos, por algún tipo de epistemología— que determine cuál de los dos sistemas es el «correcto», así como no hay hecho alguno que pueda ayudarnos a dirimir la controversia política entre los mencheviques y los bolcheviques, o la controversia estética entre los miembros del Grupo de Bloomsbury y la *Royal Academy*.

Rorty reconoce que hoy, habiendo adoptado el sistema de Galileo, rechazamos el de Belarmino y lo tachamos de «acientífico» e «ilógico». De acuerdo con Rorty, empero, se trata netamente de una forma sofisticada de etiquetar las cosas: todo lo que estamos haciendo es expresar nuestra preferencia por el sistema de Galileo y nuestro rechazo al de Belarmino; no puede haber «estándares [...] objetivos» en virtud de los cuales el sistema de Galileo sea mejor que el de Belarmino, o refleje de manera más exacta los hechos objetivos sobre la justificación. Si queremos que nuestros juicios acerca de lo que es «racional» creer tengan alguna posibilidad de ser ciertos, no deberíamos afirmar que determinado grupo de creencias (por ejemplo, la

juicios epistémicos haciendo referencia a las concepciones epistémicas subyacentes empleadas por distintos pensadores, es decir, a sus distintas «cribas» para distinguir la relevancia de la irrelevancia epistémicas (para usar el lenguaje de Rorty). En el próximo capítulo me referiré a algunos aspectos de otras formulaciones.

teoría copernicana) está justificado de manera absoluta por la evidencia disponible (por ejemplo, las observaciones de Galileo), sino tan sólo que está justificado en relación con el sistema epistémico particular que hemos llegado a aceptar.

Nótese que esta concepción relativista no es vulnerable a los argumentos de los capítulos anteriores, ya que propone relativizar sólo aquellos hechos que se refieren a las creencias justificadas, y no los hechos como tales en su totalidad.

Y nótese también cuán tolerante se puede dar el lujo de ser dicha concepción con respecto al objetivismo de los hechos sobre el que insistimos en el capítulo previo. Acaso exista, dirá dicho relativista, un hecho absoluto acerca de si el firmamento es copernicano o ptolemaico; pero no habrá hecho absoluto alguno acerca de cuál de esas concepciones es más racional adoptar. Las únicas verdades absolutas a la vista serían verdades acerca de lo que tal o cual sistema epistémico nos permite hacer, y distintos grupos de personas que consideran atractivos determinados sistemas epistémicos.

Si dicha concepción constructivista/relativista de la justificación pudiera sustentarse, proporcionaría apoyo inmediato a la idea de que hay muchas maneras radicalmente diferentes, pero igualmente válidas, de conocer el mundo [5]. Incluso, como ya dije, parece contar con un argumento seductoramente fuerte a su favor. Propongo, por lo tanto, que la analicemos con cuidado en los próximos tres capítulos.

[5] El relativista debería eludir la trampa de afirmar que ello obedece a que tal concepción mostraría que hay muchas maneras radicalmente distintas, pero igualmente *racionales*, de conocer el mundo, pues ello equivaldría a avalar un uso absoluto de «racional», mientras que la concepción relativista de la que estamos hablando dice precisamente que no podemos hablar sensatamente de lo que es racional, punto, y que debemos limitarnos a hablar de lo que es racional en relación con este o aquel sistema epistémico aceptado.

Los sistemas epistémicos y sus prácticas

Galileo, como dijo Rorty, «salió vencedor de este debate, y todos nos movemos en el terreno común de la 'criba' entre lo relevante y lo irrelevante que la 'filosofía moderna' desarrolló como consecuencia de esa victoria». Comencemos poniendo la lupa en esta «criba» en cuyo terreno se supone que nos movemos hoy nosotros, los posgalileanos.

Casi cualquier lector de este libro, me atrevo a conjeturar, reconocerá en lo que sigue un principio que utiliza a la hora de formar sus propias creencias o juzgar las ajenas:

> (Perro observacional) Si a un pensador S le parece visualmente que hay un perro frente a él, entonces S está *prima facie* justificado en creer que hay un perro frente a él.

Al respecto, cabe hacer varias observaciones, a pesar de que se trata de un ejemplo bastante trivial. En primer lugar, el principio que efectivamente suscribimos no es tan tajante como el Perro observacional. Habría que satisfacer también varias condiciones adicionales, algunas referidas a la dotación visual del pensador, y otras, a las circunstancias del entorno. Si, por ejemplo, tenemos razones para desconfiar del funcionamiento de nuestros sentidos en un momento dado, o si la iluminación disponible es pobre, no nos sentiríamos justificados en creer que hay un perro frente a nosotros, incluso si tuviéramos esa impresión. Por lo tanto, cuando afirmo que suscribimos un principio que autoriza a sostener una creencia sobre la base de la observación, me refiero a algo que está sujeto a una serie de salvedades complejas, algo más en el orden de:

> (Perro observacional 2) Si a un pensador S le parece visualmente que hay un perro frente a él, y las condicio-

> nes circunstanciales D se cumplen, entonces S está *prima facie* justificado en creer que hay un perro frente a él.

En segundo lugar, sobra decir que no hay nada de particular en las creencias sobre los perros. Más bien, todos presuponemos que existe una categoría de contenidos proposicionales —los llamados contenidos *observacionales*— la creencia en los cuales cuenta con una base razonablemente segura que aporta la observación:

> (Observación) Para cualquier proposición observacional p, si a un pensador S le parece visualmente que p, y se cumplen las condiciones circunstanciales D, entonces S está *prima facie* justificado en creer que p.

No es fácil precisar con exactitud cuáles contenidos proposicionales son observacionales en este sentido, pero es bastante obvio que adherimos a una distinción del tipo mencionado (las proposiciones sobre la apariencia de objetos de mediano tamaño estarían incluidas, pero no las que ser refieren a las partículas subatómicas).

Finalmente, y como acabamos de ver, es difícil especificar detalladamente, aun en términos puramente descriptivos, cuáles son los principios epistémicos con los que operamos. En sus pormenores, estos principios son extremadamente complejos, e incluso aquellos filósofos que se han dedicado al asunto durante años se verían en apuros si se les pidiese formularlos de una manera exenta de contraejemplos. ¿En qué sentido, entonces, podemos afirmar que estas reglas forman parte de *nuestra* actividad epistémica [*epistemic practice*]?

Obviamente, no se trata de que *captemos* [*grasp*] el principio de Observación explícitamente, como captaríamos una proposición ordinaria; más bien, *operamos conforme a* dicho principio; éste se halla *implícito* en nuestra actividad; no es

algo que esté explícito en nuestras formulaciones. Operamos conforme a este principio aunque no seamos capaces de responder a la pregunta de cuál es exactamente el principio que estamos siguiendo. Este fenómeno no se limita al caso del conocimiento. También nuestro comportamiento *lingüístico* se halla regido por un sistema de principios enormemente complejo, que hasta el día de hoy no hemos logrado representar de un modo enteramente satisfactorio[6].

La Observación es un ejemplo de principio «generativo»: genera una creencia justificada basándose en algo que no es en sí mismo una creencia sino un estado perceptivo [*perceptual state*]. Muchos de los principios epistémicos con los que operamos son principios «transmisor», que prescriben cómo pasar desde ciertas creencias justificadas hacia otras creencias justificadas.

Un ejemplo de principio transmisor de esta clase es el que tiene que ver con los desplazamientos en el seno de lo que asumimos que son inferencias *deductivamente válidas*, es decir, inferencias tales que, si sus premisas son verdaderas, sus conclusiones también han de serlo. Por ejemplo:

> (Modus ponens lluvia) Si S cree justificadamente que lloverá mañana, y cree justificadamente que si llueve mañana las calles estarán mojadas mañana, entonces S está justificado en creer que las calles estarán mojadas mañana.

[6] He estado hablando hasta ahora de nuestro seguimiento de normas y principios. Es más común, sin embargo, hablar de nuestro seguimiento de *reglas*, cuya expresión serían imperativos de la forma «Si C, ¡haz A!», y no tanto del seguimiento de principios, los cuales son normalmente expresados por medio de oraciones en modo indicativo. No puedo explicar aquí por qué he evitado hablar de reglas; diré tan sólo que hay muchas cosas que denominamos reglas que son expresadas en modo indicativo y no en imperativo, como, por ejemplo, la regla del enroque en ajedrez.

Otro ejemplo nos lo proporciona el principio de eliminación de la conjunción:

> (Principio de eliminación de la conjunción lluvia) Si S cree justificadamente que mañana hará frío y lloverá, entonces S está justificado en creer que hará frío mañana.

Más generalmente, suscribimos el principio de que todo pensador está justificado en creer en las consecuencias lógicas obvias de aquellas creencias que está justificado en tener:

> (Deducción) Si S está justificado en creer que p, y p implica q de manera aceptablemente obvia, entonces S está justificado en creer que q.

(Al igual que antes, habría que introducir un gran número de reservas para que esto captara exactamente el principio con el que operamos, reservas que sin embargo no son pertinentes para nuestros actuales propósitos)[7].

Aunque buena parte de nuestros razonamientos son deductivos, otra parte no lo son ni podrían serlo. Si se nos pregunta cómo sabemos que cada vez que llueve las calles se mojan, la respuesta es que lo sabemos gracias a la *experiencia:* se trata de una regularidad que hemos venido observando. Pero como David Hume señalara, nuestra experiencia apela sólo a lo que ha sido verdad en el pasado y a lo que ha sido verdad en nuestro entorno inmediato. Cuando nos valemos de nuestra experiencia sobre la lluvia para predecir cómo estarán las cosas mañana si llueve, o cuando usamos nuestra experiencia para

[7] Para una discusión de las salvedades que habría que hacer, véanse Gilbert Harman, «Rationality», en su *Reasoning, Meaning, and Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1999), pp. 9-45, y Gilbert Harman, *Changes in View: Principles of Reasoning* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986), cap. 1.

formarnos una opinión sobre cómo están las cosas en lugares alejados de nosotros, no estamos razonando deductiva sino *inductivamente.* La aserción

> Siempre que ha llovido en el pasado, las calles se han mojado

no implica lógicamente:

> Siempre que llueva en el futuro, las calles se mojarán.

Estrictamente hablando, no es una contradicción lógica afirmar que, aunque en el pasado las calles mojadas siempre han sucedido a la lluvia, en el futuro dejarán de hacerlo. La predicción quizás parezca absurda, pero no es autocontradictoria. Más bien, nuestra experiencia con la lluvia aquí y ahora nos da una razón buena, pero no incontrovertible, acerca de la lluvia de allí y de entonces. Podemos expresar este proceder por medio del principio de

> (Inducción) Si S ha observado de manera suficientemente frecuente que un evento del tipo A ha sido sucedido por un evento del tipo B, entonces S está justificado en creer que todos los eventos del tipo A serán sucedidos por eventos del tipo B.

Huelga decir a estas alturas que esta formulación de Inducción es muy tosca, y requiere numerosas modificaciones, en las cuales tampoco necesitamos detenernos.

Tomadas en conjunto, la Observación, la Deducción y la Inducción cubren una parte considerable —si bien no la totalidad— de los principios *fundamentales* de nuestro sistema epistémico «posgalileano» ordinario. (La manera de fijar las creencias que denominamos «ciencia» es en gran medida una

aplicación rigurosa de estos principios ordinarios y familiares.) Por principio «fundamental» entiendo aquel cuya corrección no puede ser derivada de la corrección de otros principios epistémicos. Como la distinción entre principios epistémicos fundamentales y derivados es importante para lo que sigue, permítaseme detenerme en ella por un momento.

Supóngase que al usar algunos de los principios epistémicos ordinarios que he venido describiendo llego a la conclusión de que Nora es una guía muy fiable acerca de qué música en vivo se ofrece en Nueva York todas las noches. Cada vez que la he preguntado al respecto, ella ha demostrado tener a mano toda la información relevante, información que ha resultado ser siempre exacta, según he podido verificar por la observación y otros métodos. Basándome en ello, estaría justificado en operar de acuerdo con un nuevo principio epistémico:

> (Nora) Con relación a proposiciones acerca de qué música en vivo se ofrece en Nueva York todas las noches, si Nora dice que p a S, entonces S está justificado en creer que p.

Sin embargo, es obvio que mi adhesión a este principio no sería fundamental para mi sistema epistémico, pues se seguiría de mi aceptación de aquellos otros principios ya mencionados: de no ser por ellos, nunca habría llegado a reconocer el principio Nora.

La Observación, en cambio, no parece ser así: su estatus es, sobre todo, básico y no inferido. Cualquier evidencia que apoyara la Observación tendría que estar basada, al parecer, en la propia Observación.

En lo que sigue es natural que estemos interesados sobre todo en los principios fundamentales, aquellos que puedan ser justificados, a lo sumo, por recurso a ellos mismos.

Algunos filósofos insistirán en afirmar que nuestro sistema epistémico ordinario posee, además, otros principios fundamentales, como:

> (Inferencia con vistas a la mejor explicación posible) Si S está justificado en creer que p, y justificado en creer que la *mejor explicación posible* de p es q, entonces S está justificado en creer que q.

Aún habrá otros que quieran incorporar diversas suposiciones sobre el papel que la *sencillez* desempeña en nuestro pensamiento. Otros estarán dispuestos a complicar aún más este panorama, hablando no ya de creencias, sino de *grados de creencia* y de la función que nuestros presupuestos sobre la probabilidad desempeñan en la fijación de éstos.

Podríamos extremar nuestro celo y seguir precisando detalles de este panorama general de nuestro sistema epistémico ordinario, pero nuestros actuales propósitos no lo requieren. Ya tenemos suficiente material para confrontar la aseveración del relativista respecto de que no hay hechos absolutos acerca de qué justifica qué cosa, sino sólo hechos relacionales sobre lo que los sistemas epistémicos particulares permiten o prohíben.

Retomemos brevemente la disputa entre Galileo y el cardenal Belarmino. La descripción de Rorty no permite apreciar con claridad cómo habría que caracterizar el sistema epistémico alternativo al que supuestamente se adhiere Belarmino. Una conjetura plausible es que uno de sus principios fundamentales tendría que ser el siguiente:

> (Revelación) Para ciertas proposiciones p, incluyendo las proposiciones sobre los cielos, está justificado *prima facie* creer que p, si p, según lo que dice la Biblia, es la palabra revelada de Dios.

Por lo tanto, dado que la Biblia sostiene aparentemente que los cielos son ptolemaicos, eso sería lo que uno está justificado en creer. En cambio, supongo que *nosotros* pensamos que incluso la palabra ostensiblemente revelada por Dios debería dar paso a teorías logradas a través de principios tales como la Observación, la Inducción, la Deducción y la Inferencia sobre la mejor explicación posible.

Muy pocos integrantes normales —es decir, no fundamentalistas— de la sociedad occidental contemporánea abogarían por sustituir la descripción científica de los cielos por la contenida en las Escrituras. Y no veríamos con buenos ojos a alguien que lo hiciese.

Rorty reconoce que no solemos adoptar una postura tolerante frente al choque surgido entre estas dos concepciones. Se hace eco de lo que dice Wittgenstein en *Sobre la certeza:*

> 611. Allí donde dos principios irreconciliables chocan realmente entre sí, cada individuo tacha al otro de demente y de hereje[8].

Rorty destaca, sin embargo, que todo este acaloramiento retórico simplemente es una manera de ocultar que no hay hecho extrasistémico alguno en virtud del cual un sistema epistémico pueda ser declarado más correcto que cualquier otro.

Wittgenstein y los azande

El contexto más amplio del pasaje de Wittgenstein que acabamos de citar es la siguiente serie de observaciones que figuran en *Sobre la certeza:*

[8] Ludwig Wittgenstein, *On certainty*, ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. al inglés de Denis Paul y G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

608. ¿Es acaso incorrecto que yo me guíe en mis acciones por las proposiciones de la física? ¿Diría acaso que no tengo buenas razones para hacerlo? ¿No es precisamente eso a lo que llamamos 'una buena razón'?

609. Supongamos que nos encontrásemos con gentes que no aceptan eso como una razón válida. Bien, ¿cómo nos representaríamos algo así? En lugar de consultar a un físico, acuden a un oráculo. (Y por eso los consideramos primitivos.) ¿Es acaso incorrecto que esas gentes consulten un oráculo y se guíen por él? Si llamamos 'incorrecto' a lo que hacen, ¿no estaremos partiendo de nuestro juego de lenguaje y *combatiendo* el de ellos?

610. Y ¿tendremos o no razón en combatirlo? Sin duda, se usarán toda suerte de palabras de moda (*slogans*) para apoyar nuestro proceder.

611. Allí donde dos principios irreconciliables chocan realmente entre sí, cada individuo tacha al otro de demente y de hereje.

612. Dije que 'combatiría' al otro sujeto; pero ¿no le daría *razones?* Ciertamente; pero ¿hasta dónde llegarían esas razones? Agotadas las razones, viene la *inducción**. (Piénsese en lo que ocurre cuando los misioneros convierten a los nativos.)

Aunque Wittgenstein presenta su comunidad de consultores de un oráculo como si fuera imaginaria, estaba íntimamente familiarizado con ejemplos de la vida real, a través de los escritos de antropólogos como James G. Frazer y E. E. Evans-Pritchard[9].

* «Inducción» traduce aquí el término alemán *Überredung* usado por Wittgenstein y denota un tipo de persuasión discursiva que prescinde por lo general de medios racionales. *(N. del T.)*

[9] Véanse James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* 3ª edición, reimpresa de la edición de 1911 (Nueva York: Macmillan, 1980), y

Considérese el caso de los azande, estudiado por Evans-Pritchard. De acuerdo con la explicación de este autor, hay muchos aspectos en los que los azande son exactamente iguales a los hombres occidentales normales y comparten muchas de nuestras creencias sobre el mundo. Por ejemplo, creen que la sombra de un granero puede aliviar el calor estival, que las termitas pueden carcomer los pilares de los graneros hasta hacer que éstos se derrumben repentinamente y que los objetos grandes y pesados pueden causar heridas a alguien si le caen encima.

Sin embargo, cuando un granero aplasta a alguien, los azande no se refieren a estas causas naturales, sino que atribuyen la desgracia a la brujería. En su opinión, todas las calamidades pueden ser explicadas recurriendo a la brujería.

Un brujo, piensan también los azande, es un miembro de su comunidad —normalmente de género masculino— dotado de una sustancia mágica especial en su abdomen. Opinan que esta sustancia es transmitida por un brujo de género masculino a todos sus descendientes varones y puede ser detectada a simple vista mediante una autopsia de la persona en cuestión. Si el ataque de un brujo es especialmente severo, se hace un esfuerzo considerable por descubrir al responsable.

Para lograr esto último, una persona próxima a la víctima lleva a un adivino el nombre de un posible sospechoso, con una pregunta a la que el adivino deberá responder únicamente 'sí' o 'no'. Simultáneamente, se le administra una pequeña cantidad de veneno a una gallina. Dependiendo de la forma en que la gallina muera, el adivino sabrá si la respuesta es afirmativa o negativa. Este procedimiento se sigue no sólo en asuntos de brujería, sino en casi todos los temas que son importantes para los azande.

E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937).

Parece, entonces, que con respecto a un rango bastante amplio de proposiciones —como ¿Quién causó esta calamidad? ¿Lloverá mañana? ¿Será exitosa la expedición de caza?—, los azande se valen de un principio epistémico muy distinto del que emplearíamos nosotros. En lugar de razonar por medio de explicaciones, de la inducción, etc., parece que recurre al principio:

> (Oráculo) Para ciertas proposiciones p, está *prima facie* justificado creer que p, si un adivino de envenenamiento declara que p.

Esta práctica contrasta, sin duda alguna, con nuestros propios métodos epistémicos; si realmente constituye o no una alternativa fundamental a nuestro sistema epistémico es una cuestión que retomaré luego; por ahora, asumiré que lo hace.

Algunos estudiosos han sostenido que los azande se diferencian de nosotros en otro aspecto fundamental, a saber, en que poseen una *lógica* deductiva distinta de la nuestra.

Recuérdese la creencia de los azande de que la sustancia mágica es heredada por vía paterna. De ello parece seguirse que un caso inequívoco de brujería es suficiente para establecer que todo un linaje de personas ha sido o será brujo. El razonamiento procedería por modus ponens: Si x es un brujo, entonces todos los varones que desciendan de x por vía paterna serán brujos; x es un brujo (lo cual es confirmado independientemente, digamos, por medio de un oráculo o de una autopsia); luego todos estos descendientes varones por vía paterna también son brujos.

Los azande, sin embargo, no parecen aceptar los razonamientos que siguen este esquema. Como ha dicho Evans-Pritchard:

> Para nuestra mentalidad, resulta evidente que si se prueba que un hombre es brujo, todos los de su clan serán ipso facto brujos, ya

> que el clan zande es un grupo de personas biológicamente relacionadas por vía paterna. Los azande entienden este razonamiento, pero no aceptan sus conclusiones, ya que, si lo hicieran, toda su noción de brujería se vería envuelta en una contradicción [10].

Aparentemente, los azande aceptan únicamente que sólo aquellos familiares *cercanos* que descienden por vía paterna de un brujo conocido son también brujos. Algunos estudiosos han concluido a partir de esto que los azande emplean una lógica diferente de la nuestra, una lógica que supone el rechazo de un uso indiscriminado del modus ponens [11].

En defensa del relativismo epistémico

Supongamos por un momento que es verdad que tanto los azande como el Vaticano de *ca.* 1630 son ejemplificaciones del uso de sistemas epistémicos *fundamentalmente* diferentes del nuestro: sus principios epistémicos no derivados divergen de los nuestros.

Supongamos, asimismo, que sus sistemas son lo que denominaré alternativas *genuinas* al nuestro: dado cierto rango de proposiciones y dado un contexto de evidencias invariable, nuestro sistema y los de ellos producen veredictos mutuamente *incompatibles* acerca de lo que estamos justificados en creer. (Es importante añadir aquí esta cláusula, pues queremos estar seguros de que los sistemas epistémicos que nos ocupan no sólo difieren entre sí, sino que emiten dictámenes mutuamente incompatibles sobre la justificabilidad de determinada creencia.)

[10] Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* p. 34.
[11] David Bloor, *Knowledge and Social Imaginery,* 2ª edición (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 138-140.

Valiéndonos del formato que desarrollamos en el capítulo anterior, podemos entonces articular la tesis del relativismo epistémico de la manera siguiente:

Relativismo epistémico:

A. No hay hechos absolutos respecto de cuál creencia está justificada por una particular pieza de información. (Antiabsolutismo epistémico).

B. Si los juicios epistémicos de una persona S han de poder aspirar a ser verdaderos, debemos construir sus proferencias de la forma

«E justifica la creencia B».

no como si expresaran la aseveración

E justifica la creencia B

sino como si expresaran la aseveración:

De acuerdo con el sistema epistémico C, que yo, S, acepto, la información E justifica la creencia B. (Relacionalismo epistémico).

C. Hay muchos sistemas epistémicos fundamentalmente diferentes y genuinamente alternativos, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguno de esos sistemas sea más correcto que cualquiera de los demás. (Pluralismo epistémico).

Pues bien, en un relativismo epistémico formulado de este modo hay muchos aspectos que son a primera vista enigmáticos, pero propongo que por ahora no nos detengamos en ellos, sino que los retomemos sólo después de haber examina-

do lo que habla en pro del relativismo epistémico. En marcado contraste con lo que acontecía con un relativismo referido a los hechos en general —que, como vimos, era muy difícil de fundamentar—, opino que, en principio, se puede hacer una buena defensa del relativismo epistémico. Tal defensa se resumiría en el argumento siguiente:

Argumento a favor del relativismo epistémico:
1. Si hay hechos epistémicos absolutos acerca de qué cosa justifica cuál otra, entonces debería ser posible tener creencias justificadas sobre ellos.
2. No es posible tener creencias justificadas sobre qué hechos epistémicos absolutos hay.

Luego,

3. No hay hechos epistémicos absolutos. (Antiabsolutismo epistémico).
4. Si no hay hechos epistémicos absolutos, entonces el relativismo epistémico es verdadero.

Luego,

5. El relativismo epistémico es verdadero.

Este argumento es evidentemente válido, pero ¿es también sólido?

Propongo de entrada que nos saltemos la premisa 4. Dado que los temas que ésta toca son sutiles y podrían distraernos, optaré sencillamente por concederla para así facilitar la discusión. Me explicaré.

Según el relativismo epistémico, tal como yo lo he reconstruido, cada vez que decimos algo que tiene la forma

($) «E justifica la creencia B»,

pretendemos formular un juicio fáctico susceptible de ser evaluado como verdadero o falso. Puesto que de acuerdo con el antiabsolutismo no hay algún hecho no relativo que esté siendo registrado fielmente por una oración como ésa, el relativista nos insta a que reconstruyamos tales juicios como si expresaran meramente juicios relacionales sobre lo que es permitido o prohibido por diversos sistemas epistémicos.

Sin embargo, como ya tuvimos ocasión de advertir en el capítulo anterior, algunos filósofos han sostenido que los enunciados normativos en general —y, por lo tanto, los enunciados epistémicos en particular— no tienen la función de formular juicios fácticos. De acuerdo con esos filósofos, los juicios de la forma ($) tienen que ser entendidos, más bien, como si expresaran los estados mentales del pensador respectivo; es bien conocida, por ejemplo, la propuesta de Allan Gibbard de que se los entienda como si expresaran la aceptación, por parte del pensador, de un sistema de normas que permite creer B bajo las condiciones E [12]. Podemos caracterizar a tales filósofos como *expresivistas* de los juicios epistémicos. Quien sea expresivista en este sentido quizá se sienta inclinado a aceptar el antiabsolutismo epistémico; pero, en todo caso, rechazará la segunda cláusula de la concepción relativista, a saber, la que recomienda que los juicios epistémicos sean reconstruidos como juicios relacionales.

Ahora bien, tanto la pregunta de si la posición expresivista es realmente una opción viable en el caso epistémico o en cualquier otro, como la pregunta de si representa una concepción de los juicios normativos convincente, son muy complejas, y mal podría yo pretender abordarlas aquí [13]. Con el fin de

[12] Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

[13] Para una discusión de algunos aspectos de este tema, véase mi «How are Objective Epistemic Reasons Possible?», *Philosophical Studies* 106 (2001), pp. 1-40.

dar al relativismo epistémico la mayor posibilidad de éxito posible, propongo que, a efectos de la discusión, sencillamente concedamos la premisa 4. Así pues, presupondré que el relativismo epistémico habrá quedado demostrado si logramos mostrar la plausibilidad del antiabsolutismo epistémico. La cuestión que me plantearé a continuación es la de si podemos mostrar esto último o no.

Concentremos nuestra atención, por lo tanto, en las dos premisas de las que depende el éxito de la defensa del antiabsolutismo, comenzando por la primera. De acuerdo con esta premisa, si hay hechos epistémicos absolutos, deberá ser posible alcanzar creencias justificadas que nos permitan identificarlos.

Hay que evitar entender esto último en un sentido más fuerte del que en realidad tiene.

No es indispensable para la validez de la primera premisa, en efecto, que seamos capaces de discernir cuáles son los hechos epistémicos absolutos en todos sus pormenores. Quizás las normas que especifican cuándo una creencia está justificada sean tan extraordinariamente complejas que para determinar la naturaleza exacta de tales hechos se requiera de una idealización enorme de nuestras aptitudes reales. Pero para que esta premisa pueda funcionar, basta con que seamos capaces de conocer tales hechos en términos aproximados, es decir, que seamos capaces de excluir alternativas *radicalmente* distintas, aunque nos asalte la duda cuando las opciones disponibles sean muy parecidas.

Modificada de esta forma, la primera premisa ni siquiera parece necesitar que la defiendan. Cada vez que, basándonos en determinada pieza de información, juzgamos confiadamente que una determinada creencia está justificada, estamos suponiendo tácitamente que los hechos respectivos no sólo son cognoscibles, sino que son conocidos. Y cuando además hacemos epistemología, no sólo presuponemos que son cognosci-

bles, sino que es verdadero a priori que lo son. En efecto, ¿qué interés tendría un absolutismo de las verdades epistémicas que estuviera casado con la afirmación de que es imposible acceder a tales verdades? (Compárese: ¿Qué interés tendría un absolutismo de las verdades morales que estuviera casado con la afirmación de que es imposible acceder a tales verdades?)

Así pues, vamos a suponer que concedemos la primera premisa, bien porque nos parece plausible, bien porque definimos el absolutismo epistémico de manera que incluya la idea de que tenemos la capacidad epistémica para acceder (a grandes rasgos) a los hechos sobre la justificación. Aun así, ¿por qué habríamos de conceder la segunda premisa del argumento, aquella que sostiene que tales hechos son incognoscibles?

Imaginemos una situación en la que no hay unanimidad en la identificación de los hechos epistémicos absolutos. Nos topamos con Belarmino, o con algunos miembros de la tribu azande, que cuestionan nuestra opinión sobre tales hechos. Ellos dicen que nosotros nos equivocamos al pensar que las observaciones de Galileo justifican la teoría copernicana. Nosotros, por nuestra parte, pensamos que son ellos los que se equivocan al negar eso mismo. Si aquí estuviera involucrado algún hecho objetivo, deberíamos ser capaces, como ya dijimos, de dirimir la cuestión de una forma u otra. ¿De qué modo, sin embargo, conseguiremos hacerles ver el error en que se encuentran?

Nuestro primer paso puede consistir, por supuesto, en demostrar que nuestro juicio

> Tales y cuales consideraciones justifican la teoría copernicana

se sigue de los principios epistémicos generales que suscribimos, es decir, de nuestro sistema epistémico. Pero con ello sólo estaremos haciendo retroceder la pregunta fundamental

un paso, y se planteará ahora esta otra: ¿Por qué pensamos que nuestro sistema epistémico es correcto y el de ellos no lo es? Y ¿cómo resolveremos ahora esta cuestión?

Para mostrarles a ellos —o a nosotros, que a los efectos viene a ser lo mismo— que nuestro sistema es correcto y el de ellos no lo es, tendríamos que *justificar* que los principios de nuestro sistema son superiores a los suyos, ofrecerles algún *argumento* que demuestre la superioridad objetiva de nuestro sistema sobre el suyo. Pero cualquier argumento de esa índole tendría que valerse de un sistema epistémico, presuponer la contundencia de ciertos principios epistémicos y la precariedad de otros. Y ¿cuál sistema deberemos emplear?

Naturalmente, no tenemos más remedio que emplear el nuestro. Asumiremos que nuestro sistema es el correcto, y que el de ellos está equivocado. De eso precisamente se trata. Mal podríamos pretender mostrar que estamos justificados en pensar que nuestro sistema es correcto si para justificar esto último empleásemos un sistema del que no se siguen juicios justificados.

Pero, de manera no menos natural, también *ellos* usarán *su* sistema para decidir si son ellos o nosotros quienes están en lo cierto.

Supongamos ahora que tanto ellos como nosotros descubrimos que nuestros respectivos principios se pronuncian a favor de su propia utilización y en contra de la práctica respectivamente alternativa. Esta conclusión no es, por cierto, exactamente inevitable, ya que podría haber conjuntos de principios que fuesen *autodestructivos* [*self-undermining*], es decir, que se pronunciasen contra sí mismos, así como podría haber otros que *tolerasen* cierto margen de divergencia. Pero, en todo caso, es una conclusión bastante probable para cualquier sistema epistémico lo suficientemente maduro.

En un escenario como éste, tendremos, por consiguiente, dos prácticas autosustentadoras que son incompatibles entre

sí. ¿Habremos conseguido mostrar algo sustantivo? ¿Podemos realmente pretender haber demostrado que nuestros principios son correctos, y que los de la otra parte son incorrectos? ¿Está cualquiera de las dos partes en condiciones de declarar que la otra 'se equivoca'?

Recordemos las palabras de Wittgenstein:

> ¿Es acaso incorrecto que esas gentes consulten un oráculo y se guíen por él? Si llamamos 'incorrecto' a lo que hacen, ¿no estaremos partiendo de nuestro juego de lenguaje y *combatiendo* el de ellos?

Wittgenstein nos dice aquí que si nos empeñamos en afirmar que los otros se equivocan, estaremos simplemente *recalcando* que nuestra práctica es superior a la suya; no podremos alegar de buena fe que hemos demostrado racionalmente que su sistema está equivocado.

Ahora bien, hay dos maneras distintas de interpretar este reproche de Wittgenstein, una de las cuales es menos perjudicial para el absolutismo epistémico que la otra.

De acuerdo con la lectura menos dañina, Wittgenstein estaría diciendo: bueno, aunque hayas logrado demostrar que tu sistema es superior al de tus adversarios, tu demostración es dialécticamente inocua: ellos no se habrán dejado convencer, y con toda razón, pues tu demostración habrá incurrido en una petición de principio. Podrás haber demostrado algo sustantivo desde *tu* punto de vista [*by your own lights*], pero no desde el *de ellos*.

A lo cual el objetivista podría responder sensatamente: tal vez estés en lo cierto; pero, si es como dices, tanto peor para mis adversarios; no es culpa mía que estén tan desorientados como para no dejarse convencer por mis argumentos perfectamente razonables.

Pero hay una lectura aún más fuerte del argumento de Wittgenstein, según la cual nuestro alegato no habría logrado

mostrar nada sobre la corrección de nuestro sistema incluso *desde nuestro propio punto de vista*, y no sólo desde el punto de vista de nuestros adversarios.

La idea es que seríamos *nosotros mismos* los que reconocemos que no se puede demostrar la corrección de un sistema epistémico usando *ese mismo sistema*. Como Richard Fumerton ha dicho:

> [...] no hay ninguna noción filosóficamente interesante de justificación de acuerdo con la cual podamos usar un determinado razonamiento para justificar la legitimidad del uso de ese mismo razonamiento [14].

Sin duda, hay algo de cierto en lo que dice Fumerton. Si realmente pensamos que nuestra confrontación con un sistema epistémico extraño arroja serias dudas sobre la validez del nuestro, y que por consiguiente exige justificar genuinamente este último, ¿cómo podemos pretender realizar esa tarea mostrando que nuestro sistema ha emitido un veredicto favorable sobre su propia corrección? Si tenemos razones para dudar de que nuestros principios nos permitan obtener creencias genuinamente justificadas, ¿por qué habría de tranquilizarnos la posibilidad de avalar estos principios por medio de un argumento basado en ellos mismos? Pues dudar de esos principios no es, después de todo, otra cosa que dudar del valor de las creencias a las que llegamos cuando partimos de ellos.

Si estas consideraciones son acertadas, parece que es imposible, *aun desde nuestro propio punto de vista,* resolver la cuestión de cuál sistema epistémico es el correcto una vez que ha sido planteada. En consecuencia, parece que estamos obligados a reconocer que, incluso si hubiera hechos objeti-

[14] Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995), p. 180.

vos sobre la justificación, éstos serían en principio incognoscibles [15].

Y eso es suficiente para garantizar el éxito del argumento relativista. Lo máximo que una práctica epistémica cualquiera estaría en condiciones de aseverar cuando se enfrenta a una práctica epistémica fundamentalmente distinta que sea genuinamente alternativa y autosustentadora es que es correcta desde su propio punto de vista, mientras que la otra no lo es. Pero eso no puede, sin presuponer lo que tiene que demostrar, proveer una *justificación* de que una de esas prácticas es superior a la otra. Cuando lo que está en juego es decidir cuál de dos prácticas es la mejor, la autocertificación no sirve de nada. Cada una de las partes será capaz de suministrar una justificación de su propia práctica en términos *normativamente circulares* [*norm-circular*] y ninguna de las dos puede hacer algo más que eso. ¿Qué derecho, entonces, le asiste a cualquiera de ellas para pensar que posee la mejor concepción de lo que es tener una creencia racional o justificada? Quizá tengamos que suscribir las palabras de Wittgenstein, cuando escribe en sus *Investigaciones filosóficas:*

> Una vez que he agotado todas las fundamentaciones, me topo con un lecho de roca dura y mi pala se dobla. Entonces me siento inclinado a decir: «Así obro yo» [16].

[15] En mi presentación de este argumento prorrelativista estoy deliberadamente elidiendo algunas distinciones importantes; las retomaré en el capítulo 7.

[16] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* trad. de G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), § 217.

CAPÍTULO 6

IMPUGNACIÓN DEL RELATIVISMO EPISTÉMICO

Razón versus *razones*

En su libro sobre la objetividad de la razón, Thomas Nagel declara que no le preocupan los reproches de circularidad normativa [*norm circularity*] discutidos en el capítulo anterior:

> si alguien, cada vez que es criticado por recurrir a la lectura de las hojas de té como método para decidir asuntos fácticos o prácticos, reaccionase consultando de nuevo las hojas de té, consideraríamos que obra absurdamente. ¿Qué hace que razonar sobre las críticas a la razón sea diferente? [1].

Nagel responde su propia pregunta del modo siguiente:

> La respuesta es que apelar a la razón está implícitamente autorizado por la crítica misma; lo cual, en el fondo, revela que dicha crí-

[1] Nagel, *The Last Word*, p. 24.

> tica carece de sentido. Todo reproche de estar cometiendo una petición de principio presupone la presencia de una alternativa: la de examinar, mientras se suspende el juicio, las razones a favor y en contra de la afirmación que está siendo criticada. Sin embargo, cuando lo que se critica es el uso mismo de la razón, no disponemos de semejante alternativa, ya que cualesquiera consideraciones que se aleguen contra la validez objetiva de un tipo de razonamiento constituirán inevitablemente intentos de ofrecer razones en contra de éste, razones que estarán racionalmente ponderadas. El uso de la razón en la respuesta no es una licencia gratuita del defensor; viene exigido por la índole de las objeciones del detractor. En cambio, una crítica a la autoridad de las hojas de té no nos remite necesariamente a las hojas de té[2].

Las observaciones de Nagel constituyen una réplica eficaz contra cualquiera que critique la idea misma de buscar y presentar razones a favor de nuestras creencias. Contra este tipo de escéptico, apunta Nagel acertadamente, el uso de la razón está autorizado por la naturaleza misma de la crítica, pues el escéptico no tiene más remedio que presentarse a sí mismo como alguien que posee razones para dudar de la efectividad de esas mismas razones.

El problema de la circularidad normativa, sin embargo, no es en primera instancia una crítica a la razón misma, sino una crítica a la validez objetiva de determinadas formas de razonamiento. El lector de las hojas de té no tiene que ser presentado como un irracionalista, alguien que repudia la razón como tal; puede ser presentado como alguien que propone una forma alternativa de razonamiento. Si le reprochamos a esta forma alternativa de razonamiento el no proporcionar realmente justificaciones genuinas para las conclusiones que extrae, deberemos explicar en qué consiste la pretendida superioridad de nuestros propios métodos. Pero, si, por otro lado,

[2] Ibíd.

lo máximo que podemos aducir en defensa de estos últimos es de naturaleza normativamente circular, ¿no tendría que otorgársele la misma prerrogativa al lector de las hojas de té? [3].

El problema de circularidad normativa que se le plantea al objetivista epistémico no puede ser despachado tan fácilmente como pretende Nagel. Sin embargo, convengo con éste en que el relativismo epistémico no es una concepción sustentable. ¿Dónde residiría entonces su fallo?

Una refutación tradicional

En el capítulo 4 hemos tenido ocasión de examinar algunas refutaciones tradicionales de un tipo de relativismo sobre la verdad. Esas refutaciones, traducidas a términos más directamente relevantes para nuestro actual tratamiento de la justificación epistémica, darían lugar a algo como esto:

> La afirmación «Nada está objetivamente justificado, sino sólo justificado en relación con este o aquel sistema epistémico» no puede por menos de ser un sinsentido, ya que tendría o bien que estar objetivamente justificada, o bien que estar sólo justificada en relación con este o aquel sistema epistémico particular. Pero no puede estar objetivamente justificada, ya que sería falsa en caso de ser verdadera. Y no puede estar justificada sólo en relación con el sistema epistémico del relativista, porque en ese caso sería sólo un protocolo de lo que éste encuentra agradable decir. Si, además, el relativista nos invitase a que nos uniéramos a él, no necesitaríamos aducir alguna razón para declinar su oferta, ya que él tampoco nos ha brindado una para que la aceptemos.

[3] Nótese, una vez más, que no estamos afirmando que todas las normas epistémicas sean autosustentadoras, sino únicamente que algunas pocas, radicalmente alternativas, lo son.

Una vez más, sin embargo, el error radica en el argumento esgrimido contra la alternativa subjetivista del dilema. Si el relativista opta por decir que el relativismo está justificado solamente en relación con sus principios epistémicos (a saber, los del relativista), no se sigue de manera inmediata que sólo esté diciendo «lo que encuentra agradable decir». Es más, ni siquiera se sigue que esté diciendo que el relativismo sólo está justificado con relación a principios epistémicos que sean *peculiares* de los relativistas. Nada de lo que hasta ahora hemos dicho impide que sólo esté afirmando que el relativismo viene justificado por un conjunto de principios suscritos por relativistas y antirrelativistas por igual. En consecuencia, no estamos autorizados a inferir que si el relativista opta por esta alternativa del dilema, tengamos derecho a pasarlo por alto.

En efecto, ya vimos que el argumento prorrelativista del capítulo anterior descansaba únicamente sobre dos premisas.

En primer lugar, sobre la premisa de que al evaluar un sistema epistémico no hay más remedio que valerse de uno u otro sistema epistémico. Y en segundo lugar, sobre la premisa de que no hay ninguna noción interesante de justificación que nos permita justificar determinada forma de razonamiento valiéndonos de esa misma forma de razonamiento. Ambos presupuestos parecen plausibles, y ciertamente nos lo parecen a *nosotros*. Si el relativista apela a dicho argumento para defender su postura, no podremos despacharlo alegando simplemente que su concepción está justificada sólo para los relativistas; su punto de vista resulta justificado para todos nosotros.

Entonces, ¿qué derecho asiste al objetivista para descartar de plano un relativismo aparentemente apoyado por principios que él mismo suscribe?

La aceptación de un sistema epistémico

Aunque las tradicionales objeciones al relativismo epistémico, anteriormente expuestas, no funcionen muy bien, hay otras que sí lo hacen.

Empecemos dirigiendo nuestra atención hacia ciertos juicios epistémicos no relativizados, como:

1. La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo.

El relativista afirma que todos los juicios de este tipo están condenados a ser falsos porque no existen hechos absolutos acerca de la justificación. Si queremos retener el discurso epistémico, debemos —insiste— modificar nuestra manera de hablar, de forma que no digamos simplemente que algo está justificado por la evidencia, sino que está justificado por la evidencia de acuerdo con el sistema epistémico particular que ocurre que aceptamos, bajo el entendido de que no habría hechos en virtud de los cuales nuestro sistema particular fuera más correcto que cualquiera de los demás. Así pues:

Relativismo epistémico

A. No hay hechos absolutos acerca de cuál creencia está justificada por una particular unidad informativa [*a particular item of information*]. (Antiabsolutismo epistémico).

B. Si los juicios epistémicos de una persona S han de poder optar a ser verdaderos, no debemos reconstruir sus proferencias de la forma

«E justifica la creencia B»

como si expresaran la aseveración

E justifica la creencia B

sino, más bien, como si expresaran la aseveración:

De acuerdo con el sistema epistémico C, que yo, S, acepto, la información E justifica la creencia B. (Relacionalismo epistémico).

C. Hay muchos sistemas epistémicos fundamentalmente diferentes y genuinamente alternativos, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguno de ellos sea más correcto que cualquiera de los demás. (Pluralismo epistémico).

Por lo tanto, si aceptamos la recomendación del relativista, dejaríamos de aseverar (1), y pasaríamos a aseverar:

2. La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo en relación con un sistema, llamado ciencia, que yo, el hablante, acepto.

Ahora bien, ya vimos que un sistema epistémico consiste en un conjunto de proposiciones normativas generales —principios epistémicos— que especifican bajo qué condiciones una creencia de cierto tipo está justificada. Así, mientras que un juicio epistémico *particular* suele hablarnos de personas, creencias y condiciones de evidencia concretas, como sucede en:

3. Si Galileo tiene la impresión visual de que hay montañas en la luna, entonces Galileo está justificado en creer que hay montañas en la luna,

un principio epistémico dirá algo general como:

> (Observación) Para cualquier proposición observacional p, si S tiene la impresión visual de que p, y se cumplen las condiciones circunstanciales D, entonces S está *prima facie* justificado en creer que p.

En otras palabras, está claro que los principios epistémicos de los que se componen los sistemas epistémicos particulares sólo son versiones más *generales* de los juicios epistémicos particulares. Dichos principios también son proposiciones que enuncian las condiciones bajo las cuales una creencia estaría justificada de modo absoluto; la única diferencia estaría en que ellos lo hacen de forma muy general y sin aludir a las creencias particulares que agentes concretos sostienen en determinados momentos de tiempo y en condiciones de evidencia específicas.

Ahora bien, si la idea central del relativista es que los juicios epistémicos particulares son *falsos sin excepción,* y que, por lo tanto, deben ser reemplazados por juicios acerca de lo que se deriva de los sistemas epistémicos que ocurre que aceptamos, entonces esta idea central implica que los principios epistémicos generales que integran los sistemas epistémicos aceptados por nosotros también serán falsos, ya que, en gran medida, son proposiciones generales del mismo tipo que los juicios epistémicos particulares.

Si la relación entre un juicio epistémico particular y un principio epistémico es como la relación que existe entre la proposición

> 4. Jorge es inmortal

y la proposición

> 5. Todos los hombres son inmortales,

entonces, si alguien dice que todas las instancias del tipo (4) son falsas, no tendrá otra opción que pensar que también (5) es falsa. Aquí simplemente no hay margen de acción.

Pues bien, supongamos que asumimos lo anterior y, en consecuencia, reconocemos que los diversos principios epistémicos generales de los que están compuestos los sistemas epistémicos son a su vez falsos. ¿Por qué habría de causarle ello problemas al relativista? Aunque los sistemas epistémicos en cuestión estén compuestos de proposiciones falsas, quizá puedan seguir existiendo enunciados verdaderos acerca de lo que esas proposiciones falsas implican o dejan de implicar.

La dificultad está en que, como hemos visto, es crucial para la concepción del relativista que los pensadores *acepten* uno u otro de esos sistemas, es decir, que *suscriban* [*endorse*] alguno de ellos y luego se refieran a lo que éste permite o no permite hacer. De lo contrario, sería sencillamente absurda la idea misma de que Galileo pensó que tenía una razón *relativa* para creer en la teoría copernicana, o que Belarmino pensó que tenía una razón relativa para rechazarla.

Pero ¿cómo podríamos seguir aceptando cualquiera de esos sistemas epistémicos una vez que concediéramos la idea central del relativista de que no hay hechos absolutos sobre la justificación, y extrajéramos la conclusión de que dichos sistemas se componen exclusivamente de proposiciones falsas?

El relativista opina que deberíamos dejar de emitir juicios absolutos acerca de qué cosa justifica qué cosa y limitarnos a indicar qué juicios epistémicos se derivan de aquellos sistemas epistémicos que aceptamos.

Pero parece imposible seguir su consejo consistentemente. Dado que las proposiciones de las que están compuestos los sistemas epistémicos no son sino proposiciones muy generales sobre qué justifica absolutamente qué cosa, no tiene mucho sentido insistir en que dejemos de formular juicios absolutos *particulares* acerca de qué justifica qué cosa, mientras se nos

permite *aceptar* juicios *generales* absolutos acerca de qué justifica qué cosa. Pero eso es precisamente lo que el relativista epistémico nos recomienda que hagamos.

Por otro lado, también resulta difícil explicar por qué a alguien debe preocuparle lo que se sigue, o deja de seguir, de un conjunto de proposiciones que todos concuerdan en declarar falsas sin excepción. ¿Qué suerte de autoridad normativa podría seguir ejerciendo sobre nosotros un sistema una vez que llegásemos al convencimiento de que está compuesto únicamente de proposiciones falsas?

El relativismo epistémico se perfila, pues, como una respuesta incoherente ante el supuesto descubrimiento de que no hay hechos absolutos acerca de la justificación epistémica.

¿Son los sistemas epistémicos conjuntos de proposiciones incompletas?

Todos estos problemas que aquejan al relativismo epistémico se retrotraen al supuesto de que las proferencias epistémicas ordinarias, tales como

1. La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo,

expresan proposiciones completas veritativamente evaluables [*complete truth-evaluable propositions*]. Una vez aceptado este supuesto, el relativista no tiene más remedio que declarar que todos los juicios de esa clase son falsos sin excepción y adoptar una concepción relativista de ellos, según la cual esos juicios se derivan de un conjunto de proposiciones similares, aunque más generales, que también son falsas.

Se plantea entonces de inmediato la pregunta: ¿Se puede prescindir de dicho supuesto?

Quizá se opine que sí. He aquí lo que alguien podría pensar: para eludir los hechos absolutos sobre la justificación epistémica, todo lo que necesitamos es que los juicios de la forma

> La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo

sean *no verdaderos* [*untrue*]; no sería preciso, estrictamente hablando, que tales juicios fueran además *falsos* [*false*]. Por supuesto, hay dos maneras en que un juicio puede ser no verdadero, sólo una de las cuales consiste en que sea falso; la otra es que el juicio sea no verdadero por ser *incompleto.* Considérese, por ejemplo, el segmento de proposición:

> Tomás es mayor que...

Esta frase no puede ser verdadera, pero no porque sea falsa, sino porque constituye un fragmento de proposición incompleto que no puede ser evaluado veritativamente. Es no verdadera porque es incompleta.

Esto sugiere un modo alternativo de formular el relativismo epistémico. Supongamos que dijéramos que la idea central del relativista es que enunciados como (1) son no verdaderos por ser incompletos. Lo que el relativista habría descubierto es que, antes de que sea apropiado evaluarlos veritativamente, necesitan ser completados por medio de la referencia a un sistema epistémico determinado. ¿No podría esta alternativa sortear los escollos que hemos venido destacando?

Pues bien, supongamos que decimos que una proposición de la forma

> La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo

es una proposición incompleta, de manera similar a como

> Tomás es mayor que...

es, a todas luces, una proposición incompleta. Y supongamos que tratásemos de completarla por medio de:

> En relación con el sistema epistémico C, la teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo.

Una vez más, sin embargo, tendríamos que caracterizar las proposiciones de las que se componen los códigos respectivos en los mismos términos en que hemos caracterizado los juicios epistémicos ordinarios, y ello daría lugar a una serie de problemas.

En primer lugar, así como nos resultaba difícil entender que alguien llegase a aceptar un conjunto de proposiciones de las que sabe que son falsas, así también es difícil entender que alguien acepte un conjunto de proposiciones de las que sabe que son incompletas. Por lo tanto, es difícil encontrar una manera de admitir esta propuesta del relativista.

En segundo lugar, si las proposiciones de un sistema epistémico fueran incompletas, costaría trabajo imaginar que pudieran ser concepciones de algo y, menos aún, que pudieran ser concepciones de la justificación epistémica como tal. Para poder funcionar como concepción de algo, primero tendrían que ser completadas. Pero es difícil pergeñar un modo de completarlas que no apele a otros sistemas epistémicos. Por ello, nos veríamos embarcados en un regreso al infinito, permanentemente incapaces de especificar la concepción de justificación epistémica que supuestamente constituye el sistema epistémico de una comunidad dada.

En tercer lugar, ¿cómo habría que entender la frase 'en relación con el sistema epistémico C'? Debido a que hemos soste-

nido que son incompletas tanto las proposiciones que constituyen un sistema como las proposiciones epistémicas ordinarias, dicha relación no podría ser una relación de implicación lógica. La frase 'en relación con el sistema epistémico C' tendría que ser entendida, por lo tanto, como si expresara alguna suerte de relación no lógica que se da entre el que una creencia determinada esté justificada y un sistema epistémico dado. Pero ¿en qué podría consistir dicha relación?

Por todas estas razones, es obvio que no se puede resucitar el relativismo epistémico abandonando el supuesto de que los sistemas epistémicos están compuestos de proposiciones completas. Por lo tanto, a partir de ahora dejaré de lado esta última estrategia[4].

El pluralismo epistémico

Podemos intentar enfocar la incoherencia de la postura del relativista epistémico desde otra perspectiva, a saber, reflexionando sobre la cláusula pluralista que suscribe:

> Hay muchos sistemas epistémicos fundamentalmente diferentes y genuinamente alternativos, pero no hay hechos en virtud de los cuales uno de esos sistemas sea más correcto que cualquiera de los demás. (Pluralismo epistémico).

[4] Los problemas que hemos venido señalando en torno al relativismo epistémico trascienden con mucho este caso particular. Se plantean para toda concepción relativista sobre cualquier dominio particular, con tal de que satisfaga la condición siguiente: el parámetro al que se nos insta a relativizar los juicios particulares ordinarios está compuesto de proposiciones que son en gran medida del mismo tipo que esos juicios ordinarios. Para una discusión de cómo esto repercute en las formulaciones estándares del relativismo moral, véase mi «What is Relativism?», en M. Lynch y P. Greenough (eds.), *Truth and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Lo primero que podríamos preguntar es: ¿Pretende esta cláusula afirmar que hay *efectivamente* muchos sistemas epistémicos alternativos, o sólo que hay muchos sistemas epistémicos alternativos *posibles*? Dado que esta última aseveración es la más segura (por ser más débil), propongo que sea la que utilicemos (más adelante retomaremos este punto).

Según esta reconstrucción, lo que piensa el relativista es que hay muchos sistemas epistémicos alternativos posibles, pero que no hay hechos en virtud de los cuales alguno de ellos sea más correcto que cualquiera de los demás. Sin embargo, existe una dificultad grave para entender cómo tal aseveración habría de ser cierta.

Voy a conceder por el momento que *puede* haber muchos sistemas epistémicos diferentes que constituyen alternativas recíprocas genuinas, en el sentido de que permiten inferir veredictos *incompatibles* acerca de lo que estaría justificado creer en determinadas condiciones de evidencia. (En el próximo capítulo examinaré si esto es realmente posible o no.)

Ahora bien, como hemos venido recalcando, un sistema epistémico está formado de una serie de proposiciones normativas que especifican bajo qué condiciones las creencias están justificadas o no están justificadas. Así pues, tendremos un sistema C1 que dice que:

> Si E, entonces la creencia B está justificada,

y tendremos otro sistema C2 que lo contradice, y afirma:

> No es el caso que si E, entonces la creencia B está justificada.

(Los sistemas de Galileo y Belarmino ilustran precisamente un conflicto de este tipo.)

En estas condiciones, sin embargo, es muy difícil entender cómo podría ser verdadera la cláusula pluralista del relativista,

según la cual todos los sistemas epistémicos están a la par en lo que a su corrección se refiere. Pues es de presumir que o bien es el caso que E es suficiente para que la creencia B esté justificada, o bien no lo es. Si afirmamos, junto con el relativista, que, dado que no hay hechos absolutos sobre la justificación, E *no* es suficiente para que B esté justificada, entonces C1 estará formulando una aserción falsa; pero, en ese caso, C2, que niega que E sea suficiente para justificar B, estará diciendo algo *verdadero*. Por lo tanto, ¿cómo habría de ser cierto que no puede haber hechos en virtud de los cuales alguno de estos sistemas sea más correcto que cualquiera de los demás?

Todo sistema epistémico poseerá una alternativa posible que lo contradiga. Escójase un par contradictorio cualquiera. Si se juzga que una de las partes dice algo falso, habrá que reconocer que la otra ha dicho algo verdadero. Y en esas circunstancias, es difícil entender cómo podría ser verdadero afirmar que no hay hechos en virtud de los cuales un sistema epistémico sea más correcto que cualquier otro.

Por lo tanto, también resulta difícil admitir la verdad de la cláusula pluralista del relativista epistémico.

¿Son los sistemas epistémicos conjuntos de imperativos?

Si concebimos los sistemas epistémicos como conjuntos de proposiciones, tendremos que concebir estas últimas como proposiciones completas, evaluables veritativamente y emblemáticas de una concepción particular de la justificación epistémica. Pero, en ese caso, el relativismo epistémico dejará de ser inteligible para nosotros. Seremos incapaces de practicar de manera consistente el consejo del relativista, cuando nos recomienda que dejemos de hablar de lo que está justificado o injustificado, y nos limitemos a especificar lo que está justificado o injustificado en relación con aquellos sistemas epistémicos que

efectivamente aceptamos. Pues habremos dejado de entender por qué aceptamos algunos sistemas en lugar de otros; y tampoco lograremos descifrar la tesis pluralista del relativista de que no hay hechos en virtud de los cuales alguno de esos sistemas es más correcto que cualquiera de los demás.

Se plantea la pregunta, empero, de si no habrá acaso algún modo no proposicional de entender un sistema epistémico. En este sentido, la sugerencia más común es que se conciban los sistemas epistémicos no como si fueran conjuntos de proposiciones normativas, sino como si fueran conjuntos de *imperativos*; no como *aserciones* respecto a que E justifica B, sino como *órdenes* del tipo: Si E, ¡cree B!

Esta propuesta ciertamente conseguiría sustraerse a la letra de algunas de las objeciones que hemos venido planteando, pues tales objeciones dependían de que los sistemas epistémicos fueran reconstruidos como conjuntos de proposiciones generales. Dista, sin embargo, de estar claro que se trate de una propuesta realmente viable.

En primer lugar, aquellos comentarios ordinarios en los que se dice que algún ítem E de información justifica una creencia particular B no se prestan fácilmente a ser interpretados como imperativos. Un imperativo de la forma «Si E, ¡cree B!» *exige* que se crea B cada vez que E, mientras que el comentario ordinario correspondiente simplemente *permite* que se crea B en caso de que E, pero no lo exige.

En segundo lugar, necesitaríamos una explicación acerca de lo que hace que el susodicho sistema de imperativos sea un sistema de imperativos *epistémicos* —en lugar de ser, digamos, un sistema de imperativos *morales* o *pragmáticos*—, de manera que se pueda decir que los imperativos en cuestión encarnan una concepción de *justificación epistémica* en lugar de una concepción de cualquier otra cosa posible. Pero nunca se nos ha proporcionado una explicación semejante, y ésta no parece estar a la vista.

Finalmente, si se aceptara dicha explicación de los sistemas epistémicos, ¿qué nos quedaría de la pretendida relativización? La idea, recordemos, era que no podríamos decir

1. La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo,

sino sólo:

2. De acuerdo con el sistema epistémico aceptado por nosotros, que es la Ciencia, la teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo,

donde Ciencia ha de ser entendida como un conjunto de imperativos de la forma

Si E, ¡cree B!

Pero ¿qué, exactamente, significaría (2) bajo una lectura imperativista de los sistemas epistémicos? ¿Qué significa afirmar: de acuerdo con el sistema de imperativos siguiente, la teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo?

La única manera de comprender esto es, pienso, interpretándolo como si ofreciera un análisis de la aseveración (1) en términos de algo como lo siguiente:

3. Según el sistema de imperativos aceptado por nosotros, si se han hecho determinadas observaciones, cree en la teoría copernicana.

En otras palabras, la única forma que tengo de entender el modelo imperativista es concibiéndolo como si ofreciera una explicación del significado de oraciones tales como «La teoría copernicana está justificada por las observaciones de Galileo»

en términos de hechos sobre cuáles sistemas de imperativos aceptamos.

Pero esta propuesta parece retrotraernos a las dificultades que pusimos de manifiesto en el capítulo 4. El problema está en que un enunciado como (3) parece una observación puramente fáctica acerca de qué imperativos aceptamos y una observación puramente lógica acerca de lo que éstos presuponen. Y, como ya hemos visto, resulta imposible captar de este modo la normatividad de una observación epistémica, normatividad de la que incluso un relativista tendría que poder dar cuenta.

Conclusión

Rorty afirma que es posible que distintas comunidades operen con sistemas epistémicos diferentes, y que no puede haber hechos en virtud de los cuales alguno de esos sistemas sea más correcto que cualquiera de los demás. Pero no hemos podido descubrir un sentido razonable en esta afirmación. En especial, no hemos dado con la forma de reconstruir la noción de sistema epistémico que nos permita obtener una concepción estable de la justificación epistémica. La pregunta es cuál será nuestro siguiente paso[5].

[5] El tipo de relativismo epistémico que hemos venido considerando en este libro, cuyo parámetro de relativización es un sistema epistémico, constituye una variante clásica del tema, como hemos visto al analizar las ideas de Rorty y Wittgenstein. Es posible imaginar especies de «relativismo epistémico» diferentes, en las que no se relativiza con respecto al sistema epistémico de un pensador, sino con respecto a su «punto de partida», o sea, con respecto al lugar en que el pensador se encuentra cuando empieza a reflexionar. Aunque no puedo entrar en todos los detalles del asunto, permítaseme indicar brevemente por qué no he juzgado conveniente incluir en este libro versiones alternativas del relativismo epistémico como la mencionada. La razón principal es que un teórico que proponga que los hechos sobre la justificación sean relativizados con respecto al punto de partida

del pensador, y no con respecto a su sistema epistémico, no está evitando comprometerse con verdades epistémicas normativas absolutas. Al contrario, dicho teórico estaría sosteniendo que las únicas verdades epistémicas absolutas que existen son aquellas que apelan al punto de partida del pensador respectivo. Mi principal tema de interés en este libro, sin embargo, es la concepción «posmoderna», mucho más radical, que intenta evitar comprometerse con la admisión de verdades epistémicas absolutas de cualquier especie. Pero ello no quiere decir que me hayan interesado primordialmente los movimientos en boga; pues hay un sentido en que la concepción radical resulta ser un contendiente mucho más serio que la versión absolutista moderada. Es fácil entender, en efecto, por qué alguien podría tomarse en serio la idea de que *no* hay verdades epistémicas absolutas de ninguna especie; mucho más difícil resulta, en cambio, entender lo que podría motivar a asumir la concepción moderada, según la cual, a pesar de que existen verdades epistémicas absolutas, éstas son mucho menos numerosas de lo que estamos inclinados a reconocer, o están esencialmente restringidas a parámetros tales como el punto de partida de un pensador. Las verdades epistémicas son, después de todo, verdades normativas, y siempre ha parecido difícil comprender cómo las verdades normativas podrían venir incorporadas en la constitución impersonal del universo. Además, no hay que olvidar que los dos argumentos epistémicos mencionados en el capítulo anterior —el argumento metafísico de que no puede haber hechos objetivos, y el argumento epistémico de que, si los hubiera, éstos no podrían ser conocidos— eran argumentos a favor de *relativismos rigurosos* [*thoroughgoing*] sobre lo epistémico; ninguno de los dos apoyaba la concepción moderada.

CAPÍTULO 7

RESOLUCIÓN DE LA PARADOJA

¿Dónde estamos?

Por un lado, hemos presentado un argumento, aparentemente vinculante, en pro de una forma de relativismo de nuestros juicios epistémicos, basado en la inevitable circularidad normativa de la justificación de nuestros sistemas epistémicos. Por otro lado, hemos visto que dicho relativismo está plagado de problemas aparentemente insolubles.

A estas alturas de la argumentación, pues, podría parecer que caminamos por el filo de una paradoja: que tenemos razones tanto para aceptar como para rechazar el relativismo epistémico.

Si queremos librarnos del efecto paralizante de este acertijo, tenemos que demostrar una de dos: o que un relativismo de los principios epistémicos es sustentable después de todo o que el argumento de la circularidad normativa nunca llegó a prestarle un apoyo considerable.

No veo perspectivas de éxito en la primera opción, pero considero prometedora la segunda. En este capítulo daré

inicio a la complicada tarea de explicar por qué no se puede afirmar que el argumento de la circularidad normativa sustenta el relativismo epistémico (y, en especial, por qué no se puede decir que sustenta al antiabsolutismo epistémico).

Neutralización del argumento de la circularidad normativa

Nuestra argumentación a favor del Relativismo epistémico dependía en buena medida de dos afirmaciones, que ahora podemos numerar, para mayor conveniencia, del modo siguiente:

> (7) Si hay hechos epistémicos absolutos, es posible llegar a tener creencias justificadas acerca de cuáles son esos hechos. (Posible).
> (8) No es posible llegar a creencias justificadas acerca de cuáles hechos epistémicos absolutos se dan. (Justificación).

Si, como he venido sosteniendo, el relativismo epistémico es falso, entonces alguna de estas dos premisas tendrá que ser falsa. En mi opinión, la culpable es la Justificación: ocurre que sí podemos llegar a tener creencias justificadas acerca de cuáles hechos epistémicos absolutos se dan.

Como el lector recordará, antes defendimos la Justificación apelando a una aseveración algo diferente. Supongamos que llamamos C1 a nuestro propio sistema epistémico; entonces, el argumento que adelantábamos a favor de la Justificación era en realidad un argumento a favor de:

> (Encuentro) Si nos encontráramos con una alternativa C2, genuina y fundamental, a nuestro propio sistema epistémico, no seríamos capaces de justificar, ni siquiera

> desde nuestra propia perspectiva [*even by our own lights*], que C1 es superior a C2.

Ahora debemos responder estas dos preguntas:

> (A) ¿Cuán sólido era el caso a favor de Encuentro?
> (B) Si Encuentro fuera verdadero, ¿en qué medida sustentaría Justificación?

La coherencia

Comencemos por la primera pregunta. Muy probablemente, lo que queremos decir no es que si encontrásemos *cualquier* alternativa genuina y fundamentalmente diferente de nuestro sistema epistémico, seríamos incapaces de justificar la superioridad de éste sobre aquélla. Pues el sistema alternativo tendría que ser, como mínimo, *coherente,* y ésa es una restricción significativa que dejaría fuera a todo un contingente de potenciales adversarios.

Hay diversos modos en los que un sistema epistémico podría pecar de incoherente.

En primer lugar, un sistema epistémico podría proporcionar veredictos *inconsistentes* sobre aquello en lo que hay que creer, en el sentido de que, frente a una situación evidencial concreta, nos indicara a la vez que creamos que p y que no creamos que p. Así, entre los muchos sistemas epistémicos posibles que están ahí fuera, habría uno que incorpora el principio epistémico siguiente:

> Si S tiene la impresión visual de que hay un perro frente a él, entonces S está justificado en creer que hay un perro frente a él, y S no está justificado en creer que hay un perro frente a él.

Es obvio que estamos en presencia de un ejemplo extremo de principio epistémico objetivamente deficiente, ejemplo que nos permite, sin embargo, poner de relieve la ininteligibilidad última del aserto pluralista fundamental de que no hay hechos de ninguna especie que nos permitan discriminar entre los distintos sistemas epistémicos posibles que están ahí fuera.

Un ejemplo algo más sofisticado de sistema epistémico incoherente nos lo brinda un sistema que no emite de manera *ostensible* veredictos inconsistentes sobre el tipo de cosas que se deben creer, pero que, en cambio, *implica* dichos veredictos inconsistentes.

Asimismo, una importante subclase de sistemas epistémicos incoherentes es la formada por aquellos sistemas que, aun no siendo internamente inconsistentes, prescriben creencias inconsistentes [1]. También en este caso cabe la posibilidad de que lo hagan de manera ostensible, o que simplemente las creencias inconsistentes se deriven de creencias respectivamente prescritas por ellos. Y, una vez más, tendríamos razones objetivamente válidas para preferir, en ausencia de otras consideraciones, sistemas epistémicos desprovistos de este rasgo.

Además, y como ya se discutió arriba, un sistema epistémico podría ser incoherente en virtud de ser autodestructivo [*self-undermining*], de socavar su propia corrección o fiabilidad. Considérese, por ejemplo, el siguiente principio epistémico:

> Para todas las proposiciones p, está justificado creer que p, si y sólo si el Tribunal Constitucional dice que p.

[1] Es cierto que algunos filósofos opinan que algunas contradicciones pueden ser verdaderas y que, por lo tanto, no siempre tendríamos que evitarlas. Pero esta opinión no está muy extendida.

Si intentamos operar con este principio, tendremos que creer en una proposición si y sólo si el Tribunal Constitucional nos dice que lo hagamos. Pero si consultamos con el Tribunal Constitucional si debemos creer en una proposición fáctica sólo si éste nos indica que lo hagamos, probablemente nos responda que eso sería absurdo, ya que su autoridad se aplica sólo a asuntos relativos a la Constitución nacional.

El requisito de la coherencia se extiende más allá de estas normas relativamente obvias, y abarca, por ejemplo, las cuestiones que atañen a la uniformidad con que son tratadas las creencias en distintos tipos de proposiciones. Tenemos, pues, lo que podríamos denominar principio de no discrecionalidad [*a no arbitrary distinctions principle*]:

> Si un sistema epistémico (o su usuario) propone que dos proposiciones p y q sean tratadas de acuerdo con principios epistémicos diferentes, debe reconocer la existencia de alguna diferencia epistemológicamente relevante entre p y q.
> Si un sistema epistémico (o su usuario) propone que dos proposiciones p y q sean tratadas de acuerdo con los mismos principios epistémicos, no puede admitir que existe una diferencia epistemológicamente relevante entre p y q.

No seguiré desarrollando estos requisitos de coherencia, aunque estoy convencido de que son muchos más, y que su importancia ha sido subestimada en el pasado. Se podría mostrar que cada una de estas normas de coherencia emana de manera casi directa de la *naturaleza* misma del sistema epistémico correspondiente, entendido éste como sistema de principios diseñado para indicarnos en qué cosas tenemos razones para creer; y sospecho que si alguien nos dijera que la incoherencia es una virtud, y no un vicio, de los sistemas epistémicos, ni siquiera llegaríamos a entender lo que dice.

Como mínimo, por lo tanto, tendríamos que demostrar no ya Encuentro, sino:

> (Encuentro') Si nos encontrásemos con una alternativa C2 a nuestro propio sistema epistémico que fuera *coherente*, genuina y fundamental, no seríamos capaces de justificar, ni siquiera desde nuestra propia perspectiva, que C1 es superior a C2.

Encuentro versus *Justificación*

Pero incluso este enunciado parece ser demasiado fuerte.

Todas las partes en disputa deberían reconocer que cualquier pensador *tiene el derecho tácito* [*is blindly entitled*] a utilizar su propio sistema epistémico: cada pensador tiene derecho a utilizar el sistema epistémico en el que se encuentra inmerso, sin tener que justificar con anterioridad que dicho sistema es el correcto [2]. Quizá el relativista tenga más de un motivo para pensar que esta afirmación es cierta. Pero vale la pena observar que incluso el objetivista tendría que aceptarla, so pena de incurrir en un debilitante escepticismo sobre la justificación epistémica: si nadie está legitimado para usar un sistema epistémico sin antes justificarlo, entonces nadie puede estar legitimado a usar un sistema epistémico cualquiera, pues cualquier esfuerzo que un pensador emprenda para justificarlo dependerá de que éste ya esté legitimado para usar tal o cual sistema epistémico.

Hay cierto desacuerdo entre los filósofos acerca de cómo habría que explicar semejante legitimidad tácita [*blind entitle-*

[2] Para más información sobre el concepto de legitimidad tácita, véase mi «Blind Reasoning», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 77 (2003), pp. 225-248.

ment] a usar un sistema epistémico, e incluso acerca de si ésta requiere o no una explicación. Pero es innegable que tiene que existir alguna suerte de legitimidad tácita (no sustentada) a utilizar partes fundamentales del propio sistema epistémico.

Naturalmente, decir esto no equivale a decir que no podamos legítimamente llegar a albergar dudas sobre algunas partes de nuestro sistema epistémico, y quizá incluso a corregirlas. Pero en ausencia de una duda legítima como ésa, tenemos, aparentemente, el derecho de confiar en nuestros sistemas epistémicos.

Ahora bien: dado este panorama inevitable de nuestra relación con nuestro propio sistema epistémico C1, parece totalmente equivocado aseverar, como lo hace Encuentro', que si fuéramos confrontados con una alternativa C2 a nuestro sistema epistémico que sea coherente, fundamenstal y genuina, seríamos incapaces de justificar la superioridad de C1 sobre C2, incluso desde nuestra propia perspectiva. Pues, ¿acaso no razonaremos sobre la corrección o incorrección de dicho sistema alternativo de la misma manera en que razonamos respecto de cualquier otro asunto, es decir, valiéndonos de nuestro propio sistema epistémico? Y, ¿acaso no tenemos perfecto derecho a hacerlo, como lo hemos venido sosteniendo? ¿Desde dónde, si no, se supone que estaríamos sustentando la afirmación de que ni siquiera desde nuestra propia perspectiva somos capaces de justificar la superioridad de C1 sobre C2?

¿En qué se equivoca, pues, el argumento prorrelativista? Se equivoca, pienso, en que se basa en una aplicación demasiado genérica de la aseveración de Fumerton acerca de los argumentos de circularidad normativa. La tesis de Fumerton, respecto de que no podemos justificar nuestros principios recurriendo a esos mismos principios, no es verdadera en términos generales; es verdadera sólo para aquellos casos especiales —aunque importantes— en que hayamos decidido *legítimamente* poner en duda la corrección de nuestros propios princi-

pios. Mientras no haya una razón legítima para cuestionarlos, empero, tenemos perfecto derecho a confiar en ellos para justificar la superioridad de nuestro sistema sobre el de los demás, como tenemos derecho a confiar en nuestros principios cuando razonamos sobre cualquier otro asunto. Sin embargo, una vez que los hemos puesto legítimamente en duda, es ciertamente difícil entender qué valor podría tener valerse de ellos para mostrar que estipulan su propia corrección[3].

No se puede excluir de plano la posibilidad de que alguna vez nos topemos con un sistema epistémico alternativo que nos haga dudar de la corrección de nuestros propios principios epistémicos. ¿Cómo cabría imaginar tal situación? Bueno, supongo que nos toparíamos con una comunidad diferente, dotada de lo que a todas luces son habilidades científicas y tecnológicas mucho más avanzadas que las nuestras; una comunidad que, además, negaría aspectos fundamentales de nuestro sistema epistémico y emplearía principios alternativos.

Para que ese encuentro tuviera el efecto deseado, dicho sistema epistémico alternativo tendría que ser, obviamente, un sistema epistémico *de la vida real,* dotado de un historial sólido, y no ser una mera posibilidad teórica. Sus logros *efectivos* tendrían que ser lo suficientemente *impresionantes* como para hacernos dudar legítimamente de la corrección de nuestro propio sistema[4]. Si alguna vez llegásemos a tener un encuentro semejante, es muy posible que, dadas las condiciones apuntadas, fuéramos incapaces de justificar la superioridad de C1 sobre C2.

Una vez más, por lo tanto, conviene hacer una modificación:

[3] Para una discusión ulterior de este punto, véase mi «How are Objective Epistemic Reasons Possible?».

[4] Agradezco a Roger White el que me haya hecho ver la necesidad de insistir en este punto.

> (Encuentro") Si nos encontrásemos con una alternativa, C2, a nuestro propio sistema epistémico, alternativa que fuera *real,* coherente, genuina y fundamental, y cuyo historial fuese lo suficientemente *impresionante* para hacer que dudásemos de la corrección de nuestro propio sistema C1, no seríamos capaces de justificar, ni siquiera desde nuestra propia perspectiva, que C1 es superior a C2.

Ahora bien, ¿cuán impresionantes tendrían que ser los logros de un sistema epistémico alternativo antes de que pudieran motivarnos a dudar legítimamente de la corrección de nuestro propio sistema? Ésa es una muy buena pregunta, sobre cuya respuesta no voy a especular. Pero por muy bajo que situemos los baremos correspondientes, es completamente claro que incluso si Encuentro" fuera verdadero, no serviría para apoyar la Justificación, sino a lo sumo:

> (Justificación') Si surge una duda legítima sobre la corrección de nuestros principios epistémicos ordinarios, no seremos capaces de alcanzar creencias justificadas sobre su corrección.

Y el punto crucial es que Justificación' es totalmente consistente con la falsedad de Justificación: el que estemos justificados en creer en una proposición en determinadas condiciones es compatible con que haya *otras* condiciones bajo las cuales no estamos justificados en creer en esa misma proposición. Por lo tanto, el argumento a favor del relativismo epistémico no se sostiene en pie.

¿Se puede reformular el argumento del relativista?

Pero ¿no podría el argumento del relativista ser reformulado para que hiciera justicia a los requerimientos anteriores? El mejor intento que se me ocurre de cómo reformularlo es:

1. Si existen principios epistémicos absolutamente verdaderos, entonces sabemos cuáles son.
2. Si ha surgido una duda legítima acerca de la corrección de nuestros propios principios epistémicos, no sabemos qué principios epistémicos son objetivamente verdaderos.
3. Ha surgido una duda legítima acerca de la corrección de nuestros propios principios epistémicos (porque nos hemos topado con sistemas epistémicos alternativos que poseen un historial lo suficientemente impresionante para poner en duda la validez del nuestro).

Luego,

4. No sabemos qué principios epistémicos absolutos son verdaderos.

Luego,

5. No hay principios epistémicos absolutamente verdaderos.

Este argumento no tiene ni de lejos el mismo atractivo que su versión primigenia. Mientras que es muy plausible afirmar que, si hay principios epistémicos absolutamente correctos, éstos deberían, en principio, poder ser identificados, es mucho menos plausible afirmar que, si hay tales principios, debemos saber, aquí y ahora en nuestro mundo real, cuáles son.

Pero incluso si concediéramos esta primera premisa tan inverosímilmente exigente, seguiríamos teniendo problemas con el argumento, a saber, con su tercera premisa.

Hasta este momento he dado por sentado que conocemos por lo menos dos alternativas fundamentales, coherentes y mutuamente incompatibles, a nuestro propio sistema epistémico —las de Belarmino y los azande— lo suficientemente impresionantes como para hacernos vacilar legítimamente acerca de la corrección de nuestro propio sistema. Pero, como ahora trataré de demostrar, esta suposición es completamente falsa.

No argüiré que dichas alternativas no son lo suficientemente impresionantes como para hacer que dudemos de la corrección de nuestro sistema, aunque podría hacerlo, pues sin duda es cierto. Lo que argüiré es que, en un caso (el de Belarmino), no estamos, después de todo, ante un sistema epistémico diferente, y que, en el otro (el de los azande), no estamos ante una alternativa incompatible con la nuestra. Para cuando hayamos terminado, estaremos en condiciones de apreciar que es mucho más difícil de lo que podría parecer a primera vista encontrar un sistema epistémico que constituya una genuina y fundamental alternativa al sistema ordinario.

Belarmino

Comencemos con Belarmino. Ciertamente, el cardenal consulta su ejemplar de la Biblia para averiguar qué cosas debe creer acerca del firmamento, en lugar de recurrir al telescopio; pero no se pone a adivinar lo que dice la Biblia, sino que la lee, utilizando sus ojos. Tampoco la consulta cada hora, como para asegurarse de que sigue diciendo lo mismo, sino que confía en la inducción para predecir que mañana dirá lo mismo que hoy. Y, finalmente, emplea la lógica deductiva para inferir lo que implica acerca la naturaleza del firmamento.

Así pues, para muchas proposiciones ordinarias —proposiciones sobre lo que J. L. Austin denominó «especímenes de objetos sólidos de mediano tamaño» [*medium-sized specimens of dry goods*]— Belarmino se vale exactamente del mismo sistema epistémico que el empleado por nosotros. Sin embargo, respecto de los cielos, él y nosotros discrepamos: nosotros usamos nuestros ojos pero él consulta la Biblia. ¿Es esto realmente un ejemplo de un sistema epistémico coherente y fundamentalmente distinto? ¿O es más bien un ejemplo de alguien que utiliza exactamente las mismas normas epistémicas que nosotros para llegar a una *teoría* asombrosa sobre el mundo, vale decir, la teoría de que cierto libro, reconocidamente escrito hace muchos años por varios autores, constituye la palabra revelada de Dios y, por lo tanto, puede ser tomado *racionalmente* como una fuente autorizada para opinar sobre los cielos? Lo que está en discusión, en otras palabras, es si el principio mencionado en el capítulo 5 bajo el nombre de «Revelación» constituye una instancia de principio fundamental o es tan sólo un principio *derivado*[5].

Si el Vaticano de tiempos de Belarmino hubiese representado realmente una instancia genuina de sistema epistémico coherente y fundamentalmente distinto, éste tendría que haber sostenido que, mientras que los principios epistémicos ordinarios se aplican a las proposiciones sobre objetos de su entorno inmediato, la Revelación vale para las proposiciones sobre los cielos. Pero eso sólo sería viable si también creyese que las proposiciones sobre los cielos son de un género diferente del de las proposiciones sobre los asuntos terrenales, y considerase por lo tanto que la visión es un medio inapropiado para fijar las creencias sobre los primeros. Pero ¿acaso Belarmino no se

[5] (Revelación) Para ciertas proposiciones p, incluyendo las proposiciones sobre los cielos, está justificado *prima facie* creer que p, si, según lo que dice la Biblia, p es la palabra revelada de Dios.

valía de sus ojos para determinar si el sol brillaba, había luna llena o el cielo de Roma estaba tachonado de estrellas en una noche clara? ¿Y no pensaba acaso que el firmamento se encuentra en un espacio físico sobre nuestras cabezas, aunque situado a una distancia considerable? Siendo esto así, ¿cómo habría podido considerar que la observación es irrelevante para lo que debemos creer sobre los cielos, si se valía de ella en su vida cotidiana?

Así pues, a menos que queramos achacarle a Belarmino la posesión de un sistema epistémico incoherente, haremos bien en considerar que su sistema difería del nuestro sólo en forma derivada, y que opinaba que hay evidencias, de tipo perfectamente normal, de que las Sagradas Escrituras contienen la palabra revelada del Creador del Universo. Y es muy natural que alguien que comparta esta creencia le otorgue un gran peso a lo que las Escrituras tengan que decir sobre los cielos; un peso lo suficientemente grande, quizás, como para contrarrestar la evidencia procedente de la observación.

La cuestión pasa a ser, entonces, la de si hay o no evidencias para creer que lo que fue registrado en cierto libro por un gran número de personas a lo largo de mucho tiempo es realmente, tomando en cuenta las posibles incoherencias internas y demás factores, la palabra revelada del Creador. Y eso es, por supuesto, un debate en el que hemos estado inmersos al menos desde la Ilustración.

Pace Rorty, es difícil, por lo tanto, interpretar la polémica entre Galileo y Belarmino como una disputa entre sistemas epistémicos que discrepan entre sí con respecto a los principios epistémicos fundamentales. Se trata, más bien, de una disputa en el seno de un mismo sistema epistémico, referida a los orígenes y la naturaleza de la Biblia.

Observaciones análogas son aplicables, como veremos a continuación, al uso de los oráculos por parte de los azande.

La lógica de los azande

¿Qué ocurre, sin embargo, con la afirmación de que los azande se distinguen de nosotros en otro sentido, a saber, en su rechazo al principio modus ponens? A diferencia de Revelación, modus ponens tiene buenas credenciales para ser considerado un principio epistémico fundamental, no derivado.

Recordemos la creencia zande según la cual sólo de los parientes próximos de un brujo conocido se puede afirmar con certeza que son brujos, aunque la sustancia mágica sea transmitida siempre por vía paterna. Esta contradicción, en caso de ser tal, resulta demasiado obvia para pasar desapercibida. ¿No revelaría acaso que los azande utilizaban una lógica distinta de la nuestra?

Examinemos este ejemplo con más cuidado. Si la sustancia mágica se transmite por vía paterna, entonces cualquier brujo varón la transmitirá a todos sus hijos varones, éstos a su vez a su descendencia masculina, y así sucesivamente. Por lo tanto, bastará un solo caso de detección de sustancia mágica para establecer que todos los varones del clan correspondiente son brujos. Si los azande se resisten a efectuar dicha inferencia, ¿qué puede explicar su negativa?

Al relativista epistémico le gustaría poder afirmar que los azande practican una lógica distinta, que no admite las mismas inferencias que la nuestra; pero hay por lo menos otras tres explicaciones posibles del comportamiento lógico de los azande.

En primer lugar, los azande quizá estén sencillamente cometiendo un error lógico, ignorando las implicaciones de sus creencias. En segundo lugar, nosotros podríamos estar malinterpretándolos, traduciendo mal lo que nos están diciendo. ¿Es realmente 'transmitido por vía paterna' la forma adecuada de verter lo que ellos piensan sobre la capacidad para heredar los poderes mágicos? ¿Es el 'si' condicional el auténtico corre-

lato de la partícula lógica utilizada por ellos? Quizás, si entendiéramos adecuadamente sus ideas, hallaríamos que no están negando nada de lo que nosotros afirmamos. Finalmente, quizás ellos no estén, después de todo, tan reticentes como pensamos a extraer las consecuencias que nos gustaría que extrajesen, y simplemente ocurra que no están interesados en las proposiciones correspondientes.

El propio Evans-Pritchard pareció decantarse por algo cercano a la tercera opción. Pensaba que los azande se interesaban sobre todo por lo sectorial y concreto, más que por lo general y teórico. No es que rechazasen las inferencias relevantes; es que les traía sin cuidado realizarlas.

Sin embargo, incluso si descartamos esta explicación, hay una razón muy poderosa que milita contra la hipótesis relativista y a favor de la hipótesis de una traducción errónea. Es la que resulta de reflexionar sobre la conexión entre las partículas lógicas —como 'si', 'y', 'o', etc.— y sus reglas de empleo.

Preguntemos: ¿Qué condiciones debe satisfacer quien desee significar *si* por medio de una expresión dada (por ejemplo, por medio de la palabra castellana 'si')? Después de todo, la expresión 'si' es sólo un signo escrito sobre un papel o un sonido en boca de alguien. Una cotorra podría articularlo sin significar nada con él. Pero cuando alguien lo utiliza, con significado, para expresar el concepto condicional *si*, ¿qué es lo que le permite hacer eso? ¿En qué consiste que alguien use la palabra 'si' y signifique *si* con ella?

Una dilatada reflexión sobre esta cuestión puramente teórico-semántica ha llevado a muchos filósofos a concluir lo siguiente: usar la palabra 'si' y significar *si* con ella consiste en estar dispuesto a usar 'si' según ciertas reglas y no según otras. Es verdad que resulta difícil decir en general *cuáles* reglas son semánticamente constitutivas en este sentido, pero en los casos particulares la respuesta parece estar clara. Por ejemplo,

para significar una conjunción por medio de 'y', es condición necesaria y suficiente que un pensador esté dispuesto a usar la expresión de acuerdo con las reglas siguientes (me refiero a las reglas llamadas Introducción de la conjunción y Eliminación de la conjunción): de 'A y B' infiérase A; de 'A y B' infiérase B, y tanto de A como B infiérase 'A y B'. En la notación acostumbrada:

$$\frac{A \text{ y } B}{A} \qquad \frac{A \text{ y } B}{B} \qquad \frac{A, B}{A \text{ y } B}$$

De manera similar, una de las reglas que un pensador tiene que cumplir para poder significar el concepto condicional *si* por medio de 'si' es precisamente la del modus ponens: de A y de 'Si A, entonces B', infiérase B.

$$\frac{\begin{array}{l} A \\ \text{Si } A\text{, entonces } B \end{array}}{B}$$

Pero si esta concepción inferencialista del significado de las constantes lógicas es, como muchos filósofos tienden a pensar, correcta, entonces los azande y nosotros no estamos realmente, después de todo, discrepando sobre la validez de la regla modus ponens. Si los azande utilizasen reglas diferentes en los razonamientos que emplean 'si' (o su equivalente en lengua zande), ello simplemente indicaría que con esta palabra estarían significando otra cosa que lo que nosotros significamos con ella.

Para que pueda ser cierto que los azande emplean un principio de inferencia genuinamente alternativo al nuestro, ellos tendrían que negar alguna inferencia que nosotros afirmamos, tal como:

(1) Abu tiene sustancia mágica.
(2) Si x tiene sustancia mágica, entonces todos los descendientes varones de x por vía paterna tienen sustancia mágica.
(3) Julio es uno de los descendientes masculinos de Abu por línea paterna.

Luego,

(4) Julio tiene sustancia mágica.
(5) Si alguien tiene sustancia mágica, entonces es un brujo.

Luego,

(6) Julio es un brujo.

Pero si los azande no significan con su correlato de 'si' lo mismo que nosotros significamos con la palabra 'si', entonces ellos y nosotros no estaremos discrepando sobre *esta* inferencia. El que alguien profiera la *oración* 'Los cerdos pueden volar' no muestra necesariamente que cree algo que yo rechazo: ¿qué pasaría si estuviera usando la palabra 'cerdo' para significar ***pájaro***?

La íntima relación que existe entre los significados de las expresiones lógicas y las reglas de inferencia que las gobiernan dificulta mucho la tarea de describir aquellos casos en que dos comunidades discrepan genuinamente acerca de qué reglas de inferencia son correctas. Dicha conexión es lo que, en ocasiones, puede hacer que, pese a las apariencias, no exista un verdadero desacuerdo, sino sólo una diferencia en la elección de conceptos.

El propio Wittgenstein se vio frecuentemente envuelto en dificultades al tratar de describir prácticas radicalmente alter-

nativas de inferir y contar. En sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática,* por ejemplo, intenta describir una sociedad de individuos que venden madera a un precio proporcional al área cubierta por ésta, en lugar de venderla, como haríamos nosotros, de acuerdo con el volumen de la misma. Sugiere que podría fracasar cualquier esfuerzo por convencer a esa gente de que la extensión es un parámetro inadecuado para medir la cantidad:

> ¿Cómo podría mostrarles que —como yo diría— no necesariamente compra más madera quien compra un montón que cubre una superficie mayor? Tendría que tomar, por ejemplo, un montón que fuera pequeño según su criterio y, dispersando sus listones de madera, transformarlo en un montón 'grande'. Esto *podría* convencerlos; pero quizás repliquen: «Sí, ahora es *mucha* madera, pero cuesta más»; y con ello habría terminado la discusión [6].

Pero piénsese en todas las otras cosas adicionales en las que estas personas tendrían que creer para ser capaces de explicar coherentemente su práctica [7]. Tendrían que creer que un trozo de madera de diez centímetros de ancho por veinte de largo ha crecido rápidamente si, tras haber reposado en su lado de diez centímetros, es colocado sobre su lado de veinte centímetros; que una mayor cantidad de madera no necesariamente pesa más; que una cantidad de madera que era suficiente para construir una casa cuando estaba en el aserradero quizás ya no lo sea ahora, cuando ha sido llevada a una parcela y ordenada cuidadosamente en un rincón; que la gente que descansa sobre ambos pies se encoge cuando levanta uno de ellos, etc.

[6] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics,* edición revisada, ed. por G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, traducción de G. E. M. Anscombe (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978), parte I, § 150.
[7] Véase Barry Stroud, «Wittgenstein and Logical Necessity», en su obra *Meaning, Understanding and Practice: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 1-16.

Es mucho más probable, sin duda alguna, que estas personas estén entendiendo por 'más' y 'costar' algo diferente de lo que nosotros entendemos por estas expresiones, como el propio Wittgenstein, en efecto, admite:

> Presumiblemente, diríamos en este caso: con «mucha madera» y «poca madera», estas personas no significan lo mismo que nosotros; y tienen un sistema de pago harto diferente del nuestro [8].

Pero si esto es cierto, ellos podrían no estar negando nada de lo que nosotros consideramos obviamente verdadero, y el intento por describir una alternativa genuina a nuestro sistema epistémico habrá fracasado de nuevo.

Conclusión

Muchos pensadores influyentes —incluyendo a Wittgenstein y a Rorty— han sugerido que hay poderosas razones a favor de una concepción relativista de los juicios epistémicos, razones basadas en la supuesta existencia de sistemas epistémicos mutuamente alternativos y en la inevitable circularidad normativa de cualquier justificación que podamos dar de nuestros propios sistemas epistémicos. Aunque tales argumentos parezcan tentadores a primera vista, no soportan en última instancia un escrutinio crítico. Por si fuera poco, el relativismo epistémico es vulnerable a objeciones contundentes. Parece, pues, que no tenemos más remedio que reconocer la existencia de hechos absolutos, independientes de nuestras prácticas, con respecto a qué creencias sería más razonable tener bajo condiciones evidenciales determinadas.

[8] Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, parte I, § 150.

Resta por considerar la cuestión —importante y de gran vigencia en la actualidad— de si los hechos epistémicos siempre dictan, a la luz de la evidencia que alguien pueda poseer, una respuesta *unívoca* a la pregunta acerca de aquello en lo que se debe creer; o si, por el contrario, algunos casos admitirían cierto margen de desacuerdo racional[9]. En otras palabras, sería debatible el *alcance* del objetivismo epistémico al que nos adherimos. Sin embargo, todo parece apuntar a que es legítimo suscribir, sin temor a incurrir en paradoja, la susodicha concepción objetivista en alguna de sus variantes.

[9] Véase Roger White, «Epistemic Permissiveness», *Philosophical Perspectives* 19 (2005), pp. 445-459.

CAPÍTULO 8

LAS RAZONES EPISTÉMICAS Y LA EXPLICACIÓN DE LAS CREENCIAS

Creer mediante razones

En los capítulos precedentes he argüido que los hechos acerca de qué creencia está justificada por una determinada pieza de evidencia son hechos que deben ser concebidos como absolutos, y no como si variaran de un contexto social a otro. A pesar del interés que reviste esta afirmación, su relevancia sería escasa si nuestras razones epistémicas no nos *motivaran* a creer en ciertas cosas. Pues, tal como vimos en el capítulo 2, una modalidad muy vigorosa del constructivismo sobre el conocimiento es la que reviste la forma siguiente:

> *Constructivismo sobre la explicación racional:* Apelar únicamente a nuestra exposición a la evidencia relevante nunca basta para explicar por qué creemos lo que creemos; también es necesario invocar nuestras necesidades e intereses contingentes.

Ahora bien, se corre el riesgo de leer esta tesis en un sentido más débil del que en realidad tiene. Huelga decir que, en la mayoría de los casos, nuestra exposición a la evidencia relevante no será suficiente para explicar por qué adoptamos las creencias que adoptamos. Además de estar expuestos a la evidencia relevante, debemos mostrar cierto interés en la cuestión respectiva, disponer del aparato conceptual necesario para registrar la evidencia y contar con la suficiente inteligencia para sopesar su relevancia. El constructivista de la explicación racional no se propone atacar estas condiciones modestas y triviales, condiciones cuya relevancia, por lo tanto, daré por sentada en lo que sigue. La tesis del constructivista es, más bien, que, incluso después de tomar en cuenta todos estos factores, la exposición a la evidencia relevante nunca es suficiente para explicar por qué adoptamos las creencias que adoptamos.

Ahora bien, ¿por qué nuestra exposición a la evidencia nunca puede ser suficiente para explicar por qué creemos lo que creemos, por qué nuestros intereses sociales contingentes siempre tienen que desempeñar un papel irreductible al respecto?

Parece haber dos posibilidades: o que ello se deba a que nuestras razones epistémicas no tienen participación alguna en la explicación causal de nuestras creencias, y que, por consiguiente, la explicación correcta dependa siempre sólo de nuestros intereses sociales, o —menos radicalmente— que ello se deba a que, aunque nuestras razones epistémicas contribuyen parcialmente a explicar nuestras creencias, nunca bastan por sí solas para hacerlo y son necesarios nuestros intereses sociales contingentes para completar la tarea.

Denominemos a la primera tesis constructivismo fuerte sobre la explicación racional; y a la segunda, constructivismo débil sobre la explicación racional. Examinaré ambas por turnos.

El constructivismo fuerte: los principios de simetría

Séame permitido decir de entrada que no alcanzo a vislumbrar un modo en que el constructivismo fuerte pudiera ser verdadero. Sin duda, hay ciertas creencias que necesitan ser explicadas exclusivamente en términos de factores sociales, y no en términos de factores evidenciales. Si preguntamos por qué el cristianismo está tan extendido en el sur de Estados Unidos pero no en Irán, la explicación correcta seguramente no apelará a la evidencia que existe en Estados Unidos e Irán acerca de la credibilidad de las afirmaciones contenidas en la Biblia cristiana; en lugar de ello, apelará a las diferencias en las tradiciones religiosas desarrolladas en ambas regiones, y a la fidelidad de sus habitantes a sus costumbres locales.

Pero nada parece autorizarnos a generalizar este patrón explicativo a todo tipo de creencias. Al fin y al cabo, las razones epistémicas en pro de una creencia determinada son o bien ciertas experiencias, o bien otras creencias que guardan con ella una adecuada relación justificativa. ¿Y por qué en ciertas ocasiones esos factores no habrían de poder *causar* dicha creencia? ¿Acaso el que me parezca ver un gato en el tejado no puede a veces explicar completamente por qué creo que hay un gato en el tejado?

El constructivismo fuerte tuvo su origen en uno de los textos fundacionales de ese género de literatura especializada conocida bajo el nombre de «sociología del conocimiento científico» (SCC) [*The sociology of scientific knowledge, SSK*]: me refiero al libro de David Bloor *El conocimiento y el imaginario social*[1]. Hasta donde alcanzo a ver, la razón principal por la

[1] Bloor, *Knowledge and Social Imaginery,* 1ª edición. Otros importantes textos en esta misma línea son los de Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (Beverly Hills, California: Sage Publications, 1979), y Andrew Pickering, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

que el constructivismo fuerte ha atraído a tantos estudiosos es que se lo asoció a una tesis diferente mucho más plausible.

La historia de la ciencia y la sociología de la ciencia han sido durante mucho tiempo importantes áreas de investigación. La ciencia es una empresa social compleja, y sus aspectos sociales y políticos son, sin duda, susceptibles de una investigación rigurosa y responsable. Entre las principales cuestiones cabe mencionar: ¿Cómo están organizadas las instituciones científicas? ¿Cómo está repartido en ellas el poder? ¿Qué porcentaje de la riqueza social se emplea en la investigación científica, y cómo se distribuyen los fondos disponibles? ¿Qué procedimientos de control y evaluación se utilizan? Y así sucesivamente.

Lo que distingue a la SCC de la historia y la sociología de la ciencia de corte más tradicional es su propósito de explicar el *contenido* mismo de las teorías científicas en lugar de limitarse a describir las instituciones de la ciencia. En palabras del propio Bloor:

> ¿Puede la sociología del conocimiento investigar y explicar el contenido mismo y la naturaleza del conocimiento científico? Muchos sociólogos opinan que no. Declaran que el conocimiento como tal, por contraste con las circunstancias que rodean su producción, está fuera de su alcance. Acotan voluntariamente el rango de sus propias indagaciones. Argüiré aquí que ello equivale a traicionar el enfoque propio de su disciplina[2].

Bloor añade enseguida que por «conocimiento» no entiende las creencias justificadas y verdaderas, sino «aquellas creencias que las personas suscriben confiadamente y por las que guían su vida», vale decir, lo «que la gente considera como conocimiento». En otras palabras, la disciplina que está propugnan-

[2] Bloor, *Knowledge and Social Imaginery*, 2ª edición, p. 3.

do buscaría explicar cómo ciertas proposiciones llegan a ser consideradas como verdaderas por un gran número de personas.

Refiriéndose a la metodología de esta nueva disciplina, Bloor escribe:

> 1. Sería de naturaleza causal, esto es, se ocuparía de las condiciones que dan lugar a creencias o estados cognitivos.
>
> 2. Sería imparcial con respecto a la verdad y a la falsedad, a la racionalidad y la irracionalidad, al éxito y al fracaso.
>
> 3. Sería simétrica en su estilo explicativo [...] El postulado de simetría [...] nos exhorta a buscar el mismo tipo de causas para las creencias verdaderas y las falsas, [y] para las racionales y las irracionales [...] [3].

Aunque se los suele mencionar sin solución de continuidad, entre el postulado de simetría referido a la verdad y el postulado de simetría referido a la racionalidad media toda la distancia del mundo. Se puede elaborar una defensa semiplausible de un principio de simetría acerca de la verdad, pero ello no beneficiará en nada a un constructivismo fuerte, ya que si se quiere explicar las creencias verdaderas y las falsas recurriendo a un mismo tipo de causa, habrá que hacerlo explicando cada una de ellas *evidencialmente.*

Por otra parte, el principio de simetría referido a la racionalidad ciertamente implica un constructivismo fuerte, ya que la única manera de lograr que tanto las creencias racionales como las irracionales sean explicadas a través de una misma causa es explicar ambas no evidencialmente. Pero en este caso ni siquiera podríamos elaborar una defensa semiplausible.

[3] Ibíd., pp. 7 y 175.

La simetría sobre la verdad

A continuación expongo la defensa semiplausible que podría hacerse del postulado de simetría referido a la verdad [4]. Supongamos que estamos tratando de explicar por qué antes de Aristóteles la gente creía que la Tierra era plana. Para empezar, la Tierra produce la impresión de ser plana, al menos mirada desde cerca. Dada la magnitud de la Tierra, los parches de su superficie parecen planos; su curvatura sólo salta a la vista cuando se la contempla desde lugares situados a partir de cierta altura sobre el nivel del mar.

Aristóteles tuvo que llevar a cabo toda una serie de razonamientos sutiles antes de poder demostrar que una Tierra que fuera plana no explicaba los hechos astronómicos conocidos. Por ejemplo, señaló que durante un eclipse lunar, la sombra que la Tierra proyecta sobre la Luna tiene siempre una forma curva, efecto sólo producible por un objeto esférico; si la Tierra fuera un disco plano, habría ocasiones en que la luz del Sol incidiría en él de forma oblicua, proyectando una sombra lineal. Además, a medida que un viajero se mueve hacia el norte o hacia el sur, se puede comprobar que algunas estrellas que no eran visibles al principio se elevan sobre el horizonte y se mueven a lo largo del firmamento, lo que sugiere que el viajero se ha estado moviendo a lo largo de una superficie curva [5].

Los griegos anteriores a Aristóteles creyeron falsamente que la Tierra era plana; nosotros creemos que es redonda, y estamos en lo cierto. A pesar de ello, sendas explicaciones de las creencias parecen invocar causas «del mismo tipo», pues ambas se

[4] Estoy haciendo a un lado, por razones argumentativas, la objeción importante de que las tesis ofrecidas son extremadamente vagas, pues en ningún momento se nos ha dicho en qué habría de consistir que dos explicaciones invoquen, o dejen de invocar, un mismo «tipo» de causa.

[5] Véase Aristóteles, *Acerca del cielo; Meteorológicos*, trad. de Miguel Candel (Madrid: Gredos, 1996).

dan en términos de la evidencia disponible para dichas creencias. Debido a que, como explicamos en el capítulo 2, la evidencia es *falible*, el que una creencia sea falsa es totalmente compatible con que sea explicable a través de causas evidenciales.

Pero esta defensa es sólo semiplausible, porque es dudoso que *todas* las creencias admitan ser tratadas simétricamente respecto de la verdad. Algunas proposiciones son tan obvias que sería difícil explicar la creencia en ellas en términos de las mismas causas que explican la creencia en sus correspondientes negaciones. Virtualmente todos nosotros coincidimos en que el color rojo se parece mucho más al anaranjado que al azul. Supongamos ahora que nos cruzamos con una persona que niega esta aserción. A nadie se le ocurriría explicar la creencia de esa persona acudiendo a la evidencia con que ella cuenta acerca de la apariencia de dichos colores. O alguien sabe cómo se ven el rojo, el anaranjado y el azul, o no lo sabe. Más bien, sospecharíamos que la persona en cuestión padece algún tipo de ceguera de los colores, o que entiende algo diferente bajo (al menos) alguno de los términos con que designamos los ingredientes de nuestra mezcla. Nuestra reacción ante dicha creencia estaría regulada por una reflexión como la siguiente: «Si la creencia consistiera en eso, sería obviamente falsa; por lo tanto, debe de tratarse de otra creencia». Una posición neutral sobre la verdad o la falsedad de la creencia respectiva daría probablemente como resultado una explicación incorrecta de su gestación.

Podemos expresar lo anterior de este modo: no toda creencia debe estar sustentada por alguna pieza informativa independiente que constituya evidencia a su favor; algunas creencias son *intrínsecamente* verosímiles o autoevidentes. Los filósofos discrepan sobre el contenido del espectro de proposiciones que consideran como autoevidentes en este sentido, y muy pocos creen que su número sea muy grande. Pero al me-

nos desde que Descartes formulara por primera vez su argumento del *cogito*, los filósofos han estado convencidos de que hay cierto número de proposiciones autoevidentes. ¿Qué tipo de evidencia no circular podría uno aducir, por ejemplo, en favor de la creencia de que uno está consciente en este momento?[6].

La simetría sobre la racionalidad

Así pues, es cuestionable que, al menos con respecto a ciertas proposiciones muy obvias, se pueda sostener el principio de simetría con relación a la verdad.

No obstante, propongo que esta opinión se conceda a los efectos de la presente discusión. Supondremos en adelante que no hay creencias autoevidentes.

Por sí sola, esta concesión no favorece en nada, sin embargo, al constructivismo fuerte, pues éste requiere de la simetría respecto de la racionalidad, simetría que no recibe apoyo alguno de parte de la simetría sobre la verdad. Al contrario, nuestra defensa del principio de simetría sobre la verdad presuponía la *falsedad* del principio sobre la racionalidad, en la medida en que asumía que somos capaces de explicar evidencialmente tanto las creencias verdaderas como las falsas.

Y no sólo carecemos de todo argumento sólido en favor del constructivismo fuerte; aparentemente poseemos cierto número de consideraciones poderosas en su contra.

En primer lugar, y como ya indiqué, no es posible comprender qué podría evitar que nuestras razones epistémicas funcionaran a veces como causa de nuestras creencias. Nuestras razones epistémicas no son otra cosa que experiencias y pensamientos que tienen un modo apropiado de relacionarse

[6] Un ejemplo que frecuentemente le he oído mencionar a Stephen Schiffer.

justificativamente con nuestras creencias. ¿Qué les impediría, en ocasiones, causar dichas creencias?

En segundo lugar, necesitamos poder distinguir una creencia que es recomendable por estar apropiadamente fundada en una consideración que la justifica de una creencia que es criticable por estar basada únicamente en prejuicios. Pero como John Dupré ha señalado con perspicacia, sería imposible hacer tal distinción si se admitiera un principio de simetría sobre la racionalidad:

> Al afirmar que todas las creencias científicas deberían ser explicadas en términos de los propósitos, intereses y prejuicios del científico, y al negarle toda función a la tenacidad de la naturaleza [*recalcitrance of nature*], no se deja espacio para criticar las creencias científicas concretas por reflejar tales prejuicios en lugar de estar plausiblemente fundadas en los hechos[7].

Finalmente, tenemos el inminente —y relacionado— problema de la autorrefutación. Quien propugne la idea de que las razones epistémicas nunca motivan a la gente a sostener sus creencias ¿no tendría que verse a sí mismo como alguien que ha obtenido *esa* convicción *porque* está justificada por las consideraciones de rigor?

En suma, el constructivismo fuerte sobre la explicación racional parece ser erróneo, infundado e inestable.

La subdeterminación evidencial de las creencias: Thomas Kuhn

Frente a lo que sucede con el constructivismo fuerte, la tesis del constructivismo débil sobre la explicación racional parece, de entrada, mucho más plausible. De acuerdo con esta tesis,

[7] John Dupré, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 12-13.

aunque la evidencia puede contribuir a explicar una creencia, nunca *basta* para explicarla, porque ocurre que cualquier evidencia de que dispongamos *nunca llegará a determinar suficientemente* la creencia concreta que alcancemos a partir de ella.

Esta idea según la cual la evidencia en las ciencias siempre subdetermina [*underdetermines*] las teorías en las que llegamos a creer a partir de ella ha ejercido una influencia considerable sobre la filosofía de la ciencia, incluso en círculos no constructivistas. ¿En qué consiste exactamente esta opinión y qué la motiva? Hay dos fuentes principales de esta idea, una de naturaleza empírica e histórica, y la otra a priori y de naturaleza filosófica.

La primera procede de la obra de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, que tan enorme influencia ha ejercido en la historiografía de la ciencia. De acuerdo con su concepción, una gran parte de lo que suele pasar por ciencia es «ciencia ordinaria». La ciencia ordinaria consiste esencialmente en resolución de incógnitas [*puzzle-solving*]. Trabajando sobre el trasfondo de un determinado conjunto de preguntas en relación con un dominio particular —los cielos, por ejemplo, o la naturaleza de la combustión—, y con ayuda de un conjunto de estándares y métodos para contestarlas, los científicos tratan de hacer cambios relativamente pequeños a la teoría imperante en dicho dominio, con la finalidad de resolver las anomalías que se hayan podido presentar en los experimentos realizados. Kuhn denominó 'paradigma' a este conjunto de preguntas, estándares y métodos de fondo sobreentendidos. Nótese que un paradigma en este sentido *incluye* lo que he venido llamando un sistema epistémico, pero va más allá de él: comprende no sólo los principios del razonamiento propiamente dichos, sino también una serie de presupuestos sobre las preguntas que hay que contestar y cierta noción de lo que podría funcionar como una respuesta ade-

cuada a éstas. (Kuhn es, por lo demás, exasperantemente vago respecto de lo que considera que contienen los paradigmas: un estudioso de su obra ha detectado veintidós caracterizaciones diferentes sólo en *La estructura de las revoluciones científicas.*)

Según Kuhn, cada cierto tiempo las dificultades para la teoría dominante se van acumulando tanto, que los científicos se ven obligados a reconsiderar algún presupuesto fundamental que hasta ese momento había sido obvio. A tales cambios, que se producen cuando un 'paradigma' subyacente cede su lugar a otro, Kuhn los denominó «revoluciones científicas». Ejemplos famosos de revoluciones científicas son la victoria del sistema heliocéntrico copernicano sobre el ptolemaico, la relegación por Newton de las teorías aristotélicas del movimiento, y el reemplazo de la mecánica newtoniana por la teoría de Einstein de la relatividad, con su concomitante reformulación de las nociones de espacio y tiempo.

Tras haber establecido esta distinción entre ciencia ordinaria y ciencia revolucionaria, Kuhn procedió a introducir un gran número de desafiantes asertos sobre dichas revoluciones que, según él, estarían basados en un estudio cuidadoso de los correspondientes escenarios históricos. El más importante de ellos para nuestros propósitos es el siguiente: aunque solemos pensar que estos cambios de paradigma revolucionarios figuran entre los mayores logros del intelecto humano, no tiene sentido afirmar que dieron lugar a teorías *mejores* que aquellas a las que desplazaron, pues no tiene sentido *comparar* las teorías prerrevolucionarias con sus correlatos posrevolucionarios. Kuhn señaló tres fuentes importantes de dicha «inconmensurabilidad» interparadigmática.

En primer lugar —afirmó— hay inconmensurabilidad cada vez que los proponentes de los paradigmas en liza discrepan sobre la lista de problemas que deben ser resueltos, lo cual sucede con frecuencia. «Sus estándares, o sus definiciones de la

ciencia, no son los mismos.»[8] En los cambios paradigmáticos típicos siempre habrá, según Kuhn, tanto ganancias como pérdidas, y no hay forma neutral alguna de establecer si las ganancias superan o no a las pérdidas.

En segundo lugar, el nuevo paradigma vendrá arropado en conceptos que los proponentes del viejo paradigma no podrán expresar en su lenguaje:

> Considérese [...] a los hombres que tacharon de loco a Copérnico porque proclamó que la Tierra se movía. No se puede decir que se equivocaran ni mucho ni poco. Era parte de su concepto de 'Tierra' el que estuviera fija. Su Tierra, al menos ella, no se podía mover. En consecuencia, la innovación de Copérnico no consistió simplemente en ponerla en movimiento. Más bien, era una forma completamente novedosa de contemplar los problemas de la física y la astronomía, forma que necesariamente cambió el significado tanto de 'Tierra' como de 'movimiento'. Sin estos cambios, el concepto de una Tierra en movimiento habría sido descabellado[9].

Por último, concluye Kuhn, los proponentes de dos paradigmas distintos no sólo hablarán lenguajes diferentes; hay un sentido importante en el que se puede decir que ni siquiera vivirán en un mismo mundo:

> Estos ejemplos apuntan al tercer y más fundamental aspecto de la inconmensurabilidad de los paradigmas en pugna. En un sentido que no puedo analizar mejor, los proponentes de los paradigmas en pugna ejercen su oficio en mundos diferentes. Un mundo contiene cuerpos condicionados que caen lentamente; el otro, péndulos que repiten su movimiento una y otra vez [...] Uno está inserto en una matriz espacial plana, el otro, en una matriz espa-

[8] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª edición (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 148.
[9] Ibíd., pp. 149-150.

> cial curva. Como cada grupo de científicos trabaja en un mundo diferente, ve cosas diferentes cuando mira desde un mismo punto en la misma dirección [10].

De todo lo anterior, Kuhn extrae la conclusión que era de esperarse. Si los científicos que suscriben distintos paradigmas «viven en mundos diferentes», entonces es prácticamente imposible concebir un cambio de paradigma como si fuera un proceso racional:

> La transición entre paradigmas en pugna no puede ser efectuada paso a paso, como si fuera el efecto necesario de la lógica y la experiencia imparcial, precisamente porque se trata de una transición entre elementos inconmensurables. Al igual que en una transformación-*Gestalt*, esa transición debe ocurrir en bloque (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto [...] Incluso argüiría [...] que en este tipo de asuntos no cabe hablar ni de prueba ni de error. Sustraer la confianza depositada en un paradigma para depositarla en otro es una experiencia de conversión que no puede ser implantada a la fuerza [*cannot be forced*] [11].

Si las razones para pensar que el nuevo paradigma está más cerca de la verdad no son las causas del cambio de paradigma, ¿cómo se explica la ocurrencia de éste? ¿Qué impulsaría a un científico a retirarle su confianza a una teoría para otorgársela a otra que ni siquiera se puede comparar con ella?

Parte de la respuesta, piensa Kuhn, es que muchas veces los científicos no llegan a realizar la transición y suelen aferrarse tercamente al paradigma precedente, incluso hasta mucho después de que el resto de la comunidad científica lo haya abandonado. Y en las raras ocasiones en que sí cambian de fi-

[10] Ibíd., p. 150.
[11] Ibíd., pp. 150-151.

liación, las causas pueden tener que ver con una diversidad de motivos:

> Los científicos individuales se adhieren a los nuevos paradigmas por una gran diversidad de razones, y frecuentemente por muchas a la vez. Algunas de ellas —por ejemplo, la obsesión por el sol que hiciera de Kepler un copernicano— quedan completamente fuera de lo que suele reconocerse como ámbito científico. Es inevitable que otros motivos dependan de aspectos idiosincrásicos de la biografía y el carácter de cada uno. Incluso la nacionalidad o el prestigio que tenía el innovador y sus maestros desempeñarán muchas veces una función crucial [12].

Kuhn cita un pasaje de la *Autobiografía científica* de Max Planck en el que el ilustre teórico de la física cuántica escribe:

> Una nueva verdad científica no triunfa debido a que convence a sus oponentes y les hace ver la luz, sino porque sus oponentes se van muriendo poco a poco, y nace una nueva generación que empieza a familiarizarse con ella [13].

Es cierto que Kuhn se apresura a puntualizar que el hecho de que un cambio paradigmático no pueda ser justificado no significa que los argumentos sean irrelevantes. Admite que el alegato que con más frecuencia esgrimen los partidarios de un nuevo paradigma es la supuesta aptitud de éste para solucionar los problemas que provocaron la crisis del paradigma precedente. Pero insiste en que tales alegatos rara vez bastan por sí solos y, además, no siempre son legítimos. Kuhn concluye:

> Pero los debates entre paradigmas no versan realmente sobre la habilidad comparativa de éstos para resolver problemas, aunque

[12] Ibíd., p. 153.
[13] Ibíd., p. 151.

> por buenas razones vengan usualmente arropados en esos términos. En lugar de ello, la cuestión fundamental es cuál paradigma deberá en el futuro guiar la investigación sobre los problemas existentes, aunque ninguno de los dos contendientes esté en disposición de resolver por completo una considerable parte de ellos. Se requiere entonces una decisión respecto a la forma en que se va a practicar la ciencia, y esa decisión deberá ser tomada, de acuerdo con las circunstancias, con la vista puesta más en las posibilidades del futuro que en los logros del pasado [...] Una decisión de ese tipo no puede por menos de ser un acto de fe [...] Aunque al historiador nunca le falten casos de individuos que fueron lo suficientemente insensatos como para oponer resistencia durante mucho tiempo —Priestley, por ejemplo—, no hallará algo así como un punto de inflexión en el que la resistencia se convierte en ilógica o anticientífica. A lo sumo se aventurará a decir que el individuo que se resista al nuevo paradigma aun después de que todo su gremio se haya convertido a él habrá dejado ipso facto de ser un científico [14].

Balance sobre la concepción de Kuhn

Si las afirmaciones de Kuhn sobre la inconmensurabilidad fueran ciertas, ¿qué se seguiría de ellas? Todo menos un constructivismo débil, y ello por dos razones. En primer lugar, está el problema de entender cómo una tesis empírica como la de Kuhn podría fundamentar una tesis caracterizada modalmente, como lo es la del constructivismo débil, el cual establece que ocurre *necesariamente* que nuestra evidencia nunca es suficiente para una creencia. En segundo lugar, e incluso dejando de lado este punto, no se sigue de la tesis de Kuhn que *ninguna* de nuestras creencias pueda ser explicada en términos puramente evidenciales. Lo máximo que alguien podría aspirar a

[14] Ibíd., pp. 157-158.

establecer con el tipo de análisis empírico de la historia de la ciencia practicado por Kuhn es la tesis, mucho más débil, de que en la historia de la ciencia nuestra evidencia ha sido —con frecuencia, en momentos cruciales o muy a menudo— insuficiente para explicar por qué creemos aquello en lo que hemos terminado creyendo. Y ésa es una tesis muy distinta de la del constructivismo débil.

Aun así, incluso una tesis tan modificada como ésta tendría, de ser cierta, una gran importancia, por lo que sigue siendo significativo destacar los problemas que podría llevar aparejados el argumento de Kuhn.

Para comenzar con la más polémica de las aseveraciones de Kuhn, no hay sentido plausible alguno por el que se pueda afirmar que Belarmino y Galileo vivían en «mundos diferentes». Basta con que hablaran el uno con el otro en una misma habitación para que se pueda afirmar —en casi cualquier sentido relevante de «mundo»— que vivieron en un mismo mundo. Por supuesto, creían en distintas proposiciones sobre este mundo; eso es innegable. Pero hablar de ellos como si vivieran en mundos diferentes es sucumbir a la tentación —ciertamente detectable a lo largo y ancho de toda la literatura del constructivismo— de confundir una diferencia de la representación con una diferencia de la cosa representada.

Aunque hablar de mundos diferentes no sea sino un abuso retórico indefendible, ¿qué hay de los alegatos, aparentemente más sobrios, de una supuesta inconmensurabilidad? El tema de la inconmensurabilidad tiene dos ramificaciones diferentes, una que concierne a las cuestiones de *traducción* entre teorías pertenecientes a paradigmas en pugna, y otra que concierne a los estándares por los que se rigen dichas teorías.

Digamos que dos teorías T1 y T2 son «conceptualmente inconmensurables» si ninguna de ellas puede ser traducida a la otra. Nótese que afirmar que T1 y T2 no son mutuamente

traducibles no es lo mismo que afirmar que no hay persona alguna que pueda comprender ambas teorías; si lo fuera, cualquier postulado de inconmensurabilidad conceptual quedaría automáticamente refutado [*falsified*], ya que es obvio que Einstein comprendía tanto la mecánica newtoniana como la teoría de la relatividad. Lo que en realidad se sostiene aquí sería, más bien, que no es posible expresar las proposiciones características de cualquiera de las dos teorías en el vocabulario de la otra.

Ahora bien, la intraducibilidad [*failure of translation*] puede ser de dos tipos: *parcial* o *global*. Cuando la intraducibilidad es global, absolutamente ninguna proposición de T2 se puede expresar en T1, y viceversa; cuando la intraducibilidad es parcial, sólo algunas proposiciones carecen de traducción.

Si los cambios de paradigma acarreasen una intraducibilidad global, sería imposible concebir el cambio de paradigma como si fuera un proceso racional; pues, siendo global la intraducibilidad, ni siquiera se podría determinar si existe o no alguna proposición con respecto a la cual difieran ambas teorías. Y, en ese caso, sería imposible entender cómo alguien puede preferir racionalmente una teoría a otra.

En cambio, una intraducibilidad parcial no es necesariamente incompatible con la racionalidad de un cambio de paradigma, ya que todo lo que este último requiere es que sea posible comparar inteligiblemente por lo menos algunas de las aseveraciones centrales de las teorías en pugna.

Pero ni siquiera Kuhn se atreve a negar que, a menudo, un paradigma reemplaza a otro gracias a que consigue resolver los problemas que provocaron la crisis de la teoría precedente. Lo que dice es que este factor por sí solo no basta, por lo general, para explicar el correspondiente cambio de paradigma, además de que a veces es «ilegítimo», ya que los partidarios del nuevo paradigma suelen exagerar las virtudes de este último

en la resolución de aquellos problemas. En cambio, Kuhn no dice —al menos cuando se expresa con cautela— que tales problemas sean ininteligibles. Por lo tanto, una intraducibilidad global queda descartada.

Y es el propio Kuhn, por cierto, quien nos brinda numerosos y excelentes ejemplos de predicciones compartidas que en el pasado sirvieron de base para preferir racionalmente una teoría a otra. Así, incluso si concediéramos que los paradigmas ptolemaico y copernicano entendían cosas diferentes bajo 'planeta', 'estrella', etc., en ambas teorías hay indudablemente cierto número de predicciones que pueden ser expresadas en un lenguaje neutral y en las que la teoría copernicana sale mejor parada que la ptolemaica. Por ejemplo: esa cosa que está ahí, que denominamos 'Luna' se parece más a la Tierra que a un agujero en la esfera celeste. O: hay muchas más cosas, de esas que denominamos 'estrellas', de las que predice tu teoría. Y así sucesivamente.

Este tipo de ejemplos —muchos de los cuales, insistimos, proceden del propio Kuhn— también siembran dudas acerca de la verdad de la tesis de que dos paradigmas en pugna no pueden ser comparados inteligiblemente debido a la típica diferencia en las clases de criterios de los que se valen para resolver los problemas científicos. La dificultad aquí es que en muchos de los casos que Kuhn efectivamente describe no hay rastro alguno de un desacuerdo en lo que se refiere a los criterios empleados, sino únicamente en lo que se refiere a determinadas predicciones.

A pesar, pues, de la considerable influencia que los escritos de Kuhn han ejercido sobre las posiciones constructivistas, es difícil extraer de ellos un argumento convincente a favor del constructivismo débil.

La subdeterminación: Duhem sobre las hipótesis auxiliares

Algunos filósofos, sin embargo, han creído haber descubierto en la idea del físico y filósofo francés de comienzos del siglo XX Pierre Duhem el argumento que requiere el constructivismo débil.

Supongamos que una observación experiencial [*an experimental observation*] es inconsistente con una teoría en la que creemos: la teoría predice que la aguja leerá '10' y, sin embargo, la aguja no rebasa, digamos, el cero. Lo que Duhem señaló es que eso no necesariamente refuta la teoría. Pues la predicción observacional no se genera únicamente a partir de la teoría, sino también a partir del uso de hipótesis auxiliares sobre las condiciones de entrada experimentales, a partir del funcionamiento de los instrumentos empleados, y posiblemente a partir de muchos otros factores. A la luz del susodicho resultado observacional recalcitrante, *algo* tendría que ser revisado, pero aún no sabemos exactamente qué cosa: quizá se trate de la teoría, quizá de las hipótesis auxiliares, quizá, incluso, de la misma idea de que hemos registrado un resultado genuinamente recalcitrante en lugar de haber sido víctimas, por ejemplo, de algún tipo de ilusión óptica.

Duhem arguyó que la razón por sí sola no podía decidir cuáles revisiones son necesarias y que, por tanto, en la ciencia la revisión de nuestras creencias no es un asunto puramente racional; algún elemento adicional tendría que estar involucrado. Lo que el constructivista social añade a esta idea es que ese elemento adicional es de naturaleza social.

Es común hallar en la literatura referencias a la denominada tesis de «Quine-Duhem» de la subdeterminación de una teoría por la evidencia; esta última es una amalgama del pensamiento del físico francés y el de Willard van Orman Quine, filósofo del lenguaje, de la lógica y de la ciencia recientemente fallecido, de la Universidad de Harvard. Pero Quine, a decir verdad, jamás

llegó a suscribir la tesis de que la razón por sí sola es incapaz de indicarnos qué revisiones debemos hacer a la luz de una experiencia recalcitrante. Lo que sí sostuvo es que cualquier evidencia que podamos aducir a favor de una determinada generalización será *lógicamente* consistente con la falsedad de esta última.

La observación de Quine aparece, a decir verdad, en el curso de un debate sobre el significado de los enunciados teóricos de la ciencia, y no en el de un debate sobre la racionalidad de los procesos de revisión de las creencias. Los positivistas lógicos habían sostenido que los enunciados teóricos de las ciencias —referidos a electrones, positrones y cosas similares— podían ser equiparados a enunciados acerca del contenido de la experiencia posible. Pero, como Quine y otros filósofos demostraron más tarde, los enunciados sobre los inobservables siempre superan lo que se puede captar en términos puramente observacionales, por lo que cualquier experiencia que se pueda tener habrá de ser lógicamente consistente con la falsedad de un enunciado teórico cualquiera.

Sin embargo, esta tesis sobre el significado no prejuzga nada acerca de si, a la luz de una experiencia recalcitrante, algunos cambios en nuestras creencias científicas son más razonables que otros. Como Ian Hacking ha señalado correctamente, el punto que a Quine le interesaba destacar era de naturaleza meramente lógica; quería mostrar que la evidencia es formalmente consistente con más de una teoría; algo que, desde luego, no es lo mismo que decir que la evidencia es *racionalmente* compatible con más de una teoría[15].

Thomas Nagel ha expresado esta idea de forma vívida y divertida:

> Supongamos que yo soy de la teoría de que una dieta a base de helado cubierto de chocolate derretido me permitirá perder me-

[15] Hacking, *The Social Construction of What?*, p. 73.

> dio kilo de peso al día. Si me alimento únicamente a base de helados cubiertos de chocolate derretido, y me peso cada mañana, mi interpretación de las cifras de la balanza dependerá indudablemente de una teoría de la mecánica que explica cómo la balanza responde ante los distintos pesos que se colocan sobre ella. Pero no dependerá en lo más mínimo de mis teorías dietéticas. Si de la constatación de que las cifras van continuamente en aumento yo dedujera que mi ingestión de helado probablemente esté alterando las leyes de la mecánica en mi cuarto de baño, sería una idiotez filosófica defender este razonamiento apelando al *dictum* de Quine según el cual todos nuestros enunciados sobre el mundo exterior toman la experiencia como si fuera un todo orgánico, en lugar de enfocarse en cada pieza de experiencia por separado. Ciertas revisiones que efectuamos en respuesta a la evidencia son razonables; otras son patológicas[16].

Pero si no cabe apelar a la idea meramente lógica de Quine, ¿cómo podemos defender la tesis de que la evidencia siempre subdetermina las creencias? La respuesta, pienso, es que no podemos hacerlo.

Considérese el ejemplo de Duhem de un astrónomo que observa el firmamento a través de su telescopio y se sorprende de lo que ve (quizás se trate de una estrella, hasta entonces desconocida, situada en la galaxia que ha estado cartografiando). Ante este descubrimiento, el astrónomo podrá, según Duhem, o bien revisar su teoría de los cielos, o bien revisar el funcionamiento de su telescopio. Y, siempre según Duhem, los principios racionales que regulan la fijación de creencias no le indicarán qué es lo apropiado que haga.

Sin embargo, la idea de que al mirar el firmamento a través del telescopio estamos comprobando [*testing*] nuestra teoría sobre el telescopio *en la misma medida* en que estamos com-

[16] Thomas Nagel, «The Sleep of Reason», *The New Republic,* 12 de octubre de 1998,; p. 35.

probando nuestras concepciones astronómicas es poco menos que absurda. La teoría del telescopio ha sido establecida por medio de numerosos experimentos terrestres, y encaja con muchísimas otras cosas que sabemos acerca de los lentes, la luz y los espejos. Sencillamente no es plausible que, al toparnos con una inesperada imagen observacional de los cielos, la reacción racional sea revisar lo que sabemos acerca de los telescopios. Y no porque *jamás* vayamos a tener ocasión de revisar nuestra teoría sobre los telescopios; uno podría indudablemente imaginar circunstancias bajo las cuales eso sería precisamente lo que habría que hacer. Se trata de que no *todas* las circunstancias en las que se presupone algo sobre los telescopios son circunstancias en las que se está comprobando nuestra teoría de los telescopios; y eso es suficiente para anular la conclusión de que las consideraciones racionales son incapaces por sí solas de orientarnos sobre cómo reaccionar ante una experiencia recalcitrante [17].

Conclusión

Hemos examinado tres argumentos diferentes en apoyo de la tesis de que nunca podemos explicar las creencias apelando únicamente a nuestras razones epistémicas, y hemos hallado motivos para rechazar todos y cada uno de ellos.

[17] Naturalmente, aún quedan muchas dificultades acerca de cómo haya que entender la relación de confirmación. Para más discusiones sobre el particular, véanse Ronald Giere, *Understanding Scientific Reasoning* (Nueva York: Holt, Reinhart and Winston, 1984), y Clark Glymour, *Theory and Evidence* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

EPÍLOGO

El meollo de la convicción constructivista de la que nos hemos ocupado en este libro es que el conocimiento es algo construido por las sociedades, en formas que reflejan las necesidades e intereses contingentes de estas últimas. Hemos entresacado tres ideas distintivas de lo que podría ser una formulación atractiva de esta convicción, y hemos analizado los argumentos que pueden aducirse a su favor.

Del lado negativo, parecen existir severos reparos a todas y cada una de las versiones del constructivismo del conocimiento que hemos examinado. Un constructivismo de la verdad es incoherente; un constructivismo de la justificación no sale mucho mejor parado; y parece haber objeciones contundentes a la idea de que no podemos explicar nuestras creencias recurriendo únicamente a razones epistémicas.

Del lado positivo, no pudimos hallar sólidos argumentos en pro de las concepciones constructivistas. En el caso del relativismo de la justificación, lo que a primera vista se presenta-

ba como un argumento atractivo no resistió luego un escrutinio pormenorizado.

En sus momentos más brillantes, el pensamiento del constructivismo social denunció la contingencia de aquellas de nuestras prácticas sociales que erróneamente habíamos llegado a considerar impuestas por la naturaleza (véanse, por ejemplo, los trabajos de Simone de Beauvoir y Anthony Appiah)[1]. Y lo hizo siguiendo los cánones del buen razonamiento científico. En cambio, perdió su rumbo cada vez que se empeñó en convertirse en una teoría general sobre la verdad y el conocimiento. Lo difícil es entender por qué tales aplicaciones generalizadas de la idea de construcción social han llegado a seducir a tanta gente.

Una fuente de su atractivo es inocultable: dichas aplicaciones son armas tremendamente poderosas. Si se puede afirmar que sabemos de entrada que cualquier ítem de conocimiento debe su estatus a la aprobación que le conceden nuestros valores sociales contingentes, entonces podremos desconocer olímpicamente cualquier pretensión de conocimiento cada vez que no compartamos los valores en los que supuestamente está basada.

Pero estamos retrasando el planteamiento de la auténtica pregunta: ¿Por qué este miedo al conocimiento? ¿Qué hace que sintamos la necesidad de protegernos de sus manifestaciones?

En Estados Unidos, las concepciones constructivistas del conocimiento están estrechamente ligadas a movimientos progresistas, como el poscolonialismo y el multiculturalismo, porque parecen dotar a las culturas oprimidas de las herramientas que necesitan para defenderse de la acusación de abrigar opiniones falsas o injustificadas.

[1] Véanse Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell (Madrid: Cátedra, 2005), y K. Antony Appiah y Amy Gutman, *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Pero resulta difícil comprender, incluso desde una perspectiva estrictamente política, cómo alguien ha podido llegar a concebir la idea de que ésta es una buena aplicación del constructivismo social: pues si los poderosos no pueden criticar a los oprimidos porque las categorías epistemológicas básicas están inexorablemente vinculadas a perspectivas particulares, entonces se sigue que tampoco los oprimidos podrán criticar a los poderosos. La única manera de evitar —hasta donde yo puedo ver— este desenlace fuertemente conservador sin abandonar el constructivismo sobre el conocimiento sería propugnar abiertamente la utilización de un doble criterio; es decir, permitir la crítica de una idea cuestionable cuando ésta fuera sostenida por quienes ostentan el poder (el caso, por ejemplo, del creacionismo cristiano), pero no cuando fuera sostenida por los oprimidos (como sucede con el creacionismo zuñi).

Nuestras intuiciones nos dicen que las cosas tienen una manera de ser que es independiente de las opiniones humanas, que somos capaces de alcanzar creencias objetivamente razonables sobre cómo son las cosas y que estas creencias son vinculantes para todas aquellas personas capaces de apreciar —independientemente de su origen social y cultural— la evidencia correspondiente. Por muy complejas que puedan parecer estas ideas, es un error pensar que la filosofía reciente ha descubierto razones poderosas para rechazarlas.

BIBLIOGRAFÍA

APPIAH, K. Anthony, y Amy GUTMAN, *Color Conscious: The Political Morality of Race,* Princeton: Princeton University Press, 1996.

ARISTOTLE, *On the Heavens,* translated by W. K. C. Guthrie, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

BARNES, Barry, y David BLOOR, «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge», en *Rationality and Relativism,* ed. Martin Hollis y Steven Lukes, 21-46, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982.

BLOOR, David, *Knowledge and Social Imagery,* 1.ª ed., Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976; 2.ª ed., Chicago: University of Chicago Press, 1991.

BOGHOSSIAN, Paul, «What the Sokal Hoax Ought to Teach Us», *Times Literary Supplement,* 13 de diciembre de 1996, 14-15.

—«How are Objective Epistemic Reasons Possible?», *Philosophical Studies* 106 (2001): 1-40.

—«Blind Reasoning», *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume 77 (2003): 225-248.

—«What is Relativism?», en *Truth and Realism,* ed. M. Lynch y P. Greenough, Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

CHABON, Michael, *The Amazing Adventures of Kavalier and Clay,* Nueva York: Picador USA, 2000.

COHEN, Paul, *Set Theory and the Continuum Hypothesis,* Nueva York: W. A. Benjamin, 1966.

DE BEAUVOIR, Simone, *The Second Sex,* trad. y ed. H. M. Parshley, Nueva York: Knopf, 1953.

DE SANTILLANA, Giorgio, *The Crime of Galileo,* Chicago: University of Chicago Press, 1955.

DUPRÉ, John, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford: Clarendon Press, 1937.

FEYERABEND, Paul, *Against Method,* 3.ª ed., Nueva York: Verso, 1993.

FOUCAULT, Michael, *The History of Sexuality,* Volume 1: *An Introduction,* trans. from the French by Robert Hurley, Nueva York: Pantheon Books, 1978.

FRAZER, James G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* 3.ª ed., reimpresión de 1911 ed., Nueva York: Macmillan, 1980.

FUMERTON, Richard, *Metaepistemology and Skepticism,* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.

GETTIER, Edmund, «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis* 23 (1963): 121-123.

GIBBARD, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

GIERE, Ronald, *Understanding Scientific Reasoning,* 2.ª ed., Nueva York: Holt, Reinhart and Winston, 1984.

GLYMOUR, Clark, *Theory and Evidence,* Princeton: Princeton University Press, 1980.

GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking,* Indianápolis: Hackett Publishing Co., 1978.

—«Notes on the Well-Made World», en *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism,* ed. Peter McCormick, 151-160, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.

HACKING, Ian, *The Social* Construction *of What?,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

HARMAN, Gilbert, *Change in View: Principles of Reasoning,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.

—«Rationality», en *Reasoning, Meaning, and Mind,* 9-45, Oxford: Clarendon Press, 1999.

—, y Judith JARVIS THOMSON, *Moral Relativism and Moral Objectivity,* Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996.

HERRNSTEIN SMITH, Barbara, «Cutting-Edge Equivocation: Conceptual Moves and Rhetorical Strategies in Contemporary Anti-Epistemology», South Atlantic *Quarterly* 101, n.º 1 (2002): 187-212.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith, Nueva York: Macmillan, 1929.

KORSGAARD, Christine, *The Sources of Normativity,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* 2.ª ed., Chicago: University of Chicago Press, 1970.

KUKLA, André, *Social Constructivism and the Philosophy of Science,* Londres y Nueva York: Routledge, 2000.

LATOUR, Bruno, «Ramses II, est-il mort de la tuberculose?», La Recherche, 307 (marzo, 1998).

—, y Steve WOOLGAR, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts,* Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1979.

LENNON, Kathleen, «Feminist Epistemology as Local Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume 71 (1997): 37-54.

NAGEL, Thomas, *The Last Word,* Oxford: Oxford University Press, 1997.

—«The Sleep of Reason», *The New Republic,* 12 octubre de 1998, 32-38.

PICKERING, Andrew, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics,* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

QUINE, W. V. O, «Truth by Convention», en su *The Ways of Paradox and Other Essays,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966.

RORTY, Richard, «Mind-Body Identity Privacy, and Categories», *Review of Metaphysics* 19 (1965): 24-54.

—*Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton: Princeton University Press, 1981.

—«Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions: Academic Freedom and the Future of the University», *Academe* 80, n.º 6 (noviembre-diciembre 1994).
—*Truth and Progress, Philosophical Papers,* vol. 3, Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
—*Philosophy and Social Hope,* Nueva York: Penguin, 1999.
SEARLE, John, *The Construction of Social Reality,* Nueva York: The Free Press, 1995.
SHAPIN, Steven, y Simon SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life,* Princeton: Princeton University Press, 1985.
SOKAL, Alan, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text* 46/7 (1996): 217-252.
—, y Jean BRICMONT, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science,* Nueva York: Picador USA, 1998.
STROUD, Barry, «Wittgenstein and Logical Necessity», en su *Meaning, Understanding and Practice: Philosophical Essays,* 1-16, Oxford: Oxford University Press, 2000.
The Editors of *Lingua Franca,* ed., *The Sokal Hoax: The Sham that Shook the Academy,* Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 2000.
WHITE, Roger, «Epistemic Permissiveness», *Philosophical Perspectives,* próxima publicación.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical investigations,* trad. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1953.
—On *Certainty,* ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. Denis Paul y G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1975.
—*Remarks on the Foundations of Mathematics,* ed. rev., ed. G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. G. E. M. Anscombe, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978.

ÍNDICE ANALÍTICO

Paul Boghossian

EL MIEDO AL CONOCIMIENTO

CONTRA EL RELATIVISMO Y EL CONSTRUCTIVISMO

En tiempos recientes, las concepciones relativistas y constructivistas de la verdad y del conocimiento han alcanzado el estatus de ortodoxia en amplios sectores del mundo académico. En el presente libro Paul Boghossian examina críticamente estas corrientes y señala sus fallos fundamentales. El punto de vista intuitivo, propio del sentido común, es que hay un modo de ser de las cosas que es independiente de nuestras opiniones, y que podemos llegar a creencias acerca del mismo que son objetivamente razonables y vinculantes para cualquier persona –no importa cuál sea su origen social o cultural– capaz de apreciar las pruebas relevantes. Sería un error pensar que la filosofía ha descubierto razones poderosas para rechazar esta noción. Este libro breve, lúcido e ingenioso es una lectura estimulante y aporta una base sólida para oponerse al relativismo.

ISBN: 978-84-206-4970-2

9 788420 649702

3492381

Alianza Editorial